Prometheus. Dionysos. Sokrates. Christos.

Prometheus. Dionysos. Sokrates. Christos.

Beiträge zur Religionsgeschichte

von

Heinrich Karl Hugo Delff.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

Herrn Emil Perthes

in ergebener Hochachtung und Verehrung

zugeeignet

vom

Verfasser.

Hochverehrter Herr!

Indem ich Ihnen diese Schrift zueignete, bin ich nur einem tiefgefühlten innern Bedürfniß gefolgt. Haben doch Sie durch Ihre warme Theilnahme, Ihren ermunternden Zuspruch, durch das wohlwollende Vertrauen, das Sie mir entgegenbrachten, den größten Antheil an derselben, und an dem Entschluß sie zu veröffentlichen. Wer in der Welt für höhere Ziele zu wirken bemüht ist, der schöpft die Kraft, sein Bemühen fortzusetzen und nicht zu ermüden, vor allem auch aus dem Interesse, aus dem Glauben, der ihm begegnet, und wer ihm diese, so wie Sie es thaten, gewährt, dem fühlt er sich aufs Tiefste verbunden.

In den nachfolgenden Blättern nun habe ich mich bestrebt, die wahren Ideale, die wahren Aufgaben der Mensch-

heit neu ins Licht zu setzen, und aus dem Schutt, unter den die Kritik und die wechselnde Meinung sie begraben, heraus sie wieder in zweifelloser Klarheit erkennbar zu machen. So wie heutzutage alle die entscheidenden Lebensfragen, welche die Menschheit von Alters her bewegen, durch ein wahres Chaos alter angeerbter und fast mehr noch jüngerer Meinungen, deren der Tag noch fortwährend neue gebiert, verwirrt sind, erscheint es geboten, auf die historischen Originale zurückzugehen, und sie mit historischem und philosophischem Geiste aufzufassen und auszulegen. Der wahrhaft philosophische Geist ist der wahrhaft historische und umgekehrt. Das wahrhaft Historische ist der Geist der Geschichte, nicht

der aus der Geschichte abgezogene, sondern der in ihr webende und sie erfüllende Geist. Dieser Geist ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen — „jenes", wie Hamann sagt, „im Herzen und Munde aller Religionen verborgene Senfkorn der Anthropomorphose und Apotheose".

Allein die Zeit, deren Charakter man vielleicht am treffendsten bezeichnen könnte, wenn man sie unhistorisch nennte, ist solchem Unternehmen nicht günstig. Der unsichtbare, aber fühlbare Gegendruck derselben wirkt nothwendig hemmend auf dessen Ausführung. Dazu kommt, daß ich diese Schrift vielleicht mehr als frühere in tormentis schreiben mußte. So wollen Sie dieselbe mit Nachsicht auf-

nehmen, und nicht in ihr die Kunst der Darstellung und des Stiles suchen, welche die Gedanken ansprechender erscheinen läßt und ihren Werth erhöht.

In aufrichtiger Verehrung

der Ihrige

Husum, 9. März 1877.

Hugo Delff.

Inhalt.

Vorbereitung.

Gedanken über Ursprung und Wesen der Religion.

Die Grundstimmung in der Religion der wilden Völker ist die Furcht. Denn diejenigen Götter, denen von ihnen vorzugsweise ein religiöser Dienst gewidmet wird, sind nach ihrer Vorstellung unheimliche und feindselige, gespenstische Gewalten, die sie hinter jeder auffälligen Erscheinung mit Drohen oder Nachstellung lauernd wähnen, und die sie daher eilen zu versöhnen, oder wenn möglich durch Kraft der Beschwörungen in ihre Macht zu nehmen und sich dienstbar zu machen. Dagegen werden sonst, und wo auch nur menschliches Empfinden in einigem Maße rege ist, die Götter als solche Mächte vorgestellt, welche, sei es Geber und Hüter eines das menschliche Leben nach einem andern und höhern Maßstabe als derjenige der rohen Natur regelnden Gesetzes, sei es Spender mannigfachen Segens natürlicher wie menschlicher Art, und so in jeder Hinsicht groß erhaben und gut sind. Es ist daher sonst auch allgemein die Rede, daß der Mensch *Ehrfurcht* haben solle vor den Göttern, und Furcht haben hier eben nur diejenigen, welche keine Ehrfurcht haben wollten. Dennoch haben wir nicht vor Jedem Ehrfurcht, der uns ein Gesetz auferlegt oder eine Wohlthat erweist. Es genügen also diese letztern Momente nicht allein, um das Wesen des Göttlichen zu bestimmen. Analysiren wir nun um das Fehlende zu finden das Gefühl der Ehrfurcht, so werden wir uns sofort erinnern, daß wir ein solches

Gefühl außerdem solchem nicht entgegenbringen, das wir als unseresgleichen oder selbst das wir als nur physisch uns überlegen oder nur durch Zufall und gradweise vorzüglicher erkennen. Denn wir werden nicht Ehrfurcht vor Menschen haben, weil sie blos physisch stärker oder weil sie vom Glück begünstigt oder nur relativ klüger und besser sind als wir. Dagegen — und dies ist das gemeinste und nächste Beispiel — haben wir Ehrfurcht vor den Eltern und vor dem Fürsten. In deren Vorzug nemlich ist etwas enthalten, das es uns unmöglich macht, uns ihnen zu gleichen oder mit ihnen zu vergleichen. Und dasselbe kann nur das sein, daß wir ihnen gegenüber nur den Theil, sie das Ganze — wir nur das Einzelne, diese unsere Einzelheit, sie das Allgemeine und Principielle enthalten und repräsentiren. Denn die Eltern repräsentiren die Familie, und der Fürst den Staat. Daher ist nun auch das nur als Göttliches zu erkennen, das in sich wesentlich universell ist und die Natur eines Princips hat.

Es fragt sich nun, ob dieses Göttliche ein Aeußeres, ein äußerlich in natürlicher oder geschichtlicher Realität Gegebenes, oder ob es ein Inneres, ein sich innerlich Ergebendes ist — ob sich demgemäß die Religion durch die Größe und Fülle der Erscheinung macht, oder ob sie durch eine innere Entwicklung des Gemüthes entsteht, welche die Erscheinung aufnimmt und nach und durch sich bestimmt. Zunächst ja, weder Furcht noch Ehrfurcht machen und erklären die Religion, sondern sie sind nur die Folgen und Wirkungen der schon vorhandenen und wirksamen religiösen Substanzen und Principien. Die Religion ist nicht ein bloßes subjectives Phenomen, sondern sie beruht auf objectiver Einwirkung. Es handelt sich nur, dieses Objective richtig zu bestimmen. Dazu nun dies. Das ist es, was wirkliche Religion bezeichnet, daß der Mensch sich von dem Göttlichen innerlich gebunden, im Gewissen verpflichtet, und daß er sich gedrungen fühlt, den Willen, den Charakter der Gottheit in seinen Handlungen wiederzuspiegeln und auszudrücken. Es ist gewiß etwas der Natur ganz Widerstrebendes, daß Eltern ihre lebenden Kinder den Flammen übergeben und dazu noch im Anhören ihres Wimmerns und Heulens ein fröhliches Gesicht machen — oder daß ehrbare Jungfrauen und Ehefrauen sich beliebigen Fremden preisgeben, ja sich zu diesem

Zwecke ausstellen und ihre Schönheit und Keuschheit wie auf einem Markte öffentlich feilbieten. Dennoch geschah dies in Babylon und Phönizien im Dienst des Baal-Moloch und andererseits der Beltis und Baalath. Es ist nicht denkbar, dieses und überhaupt nur die innere totale Eingenommenheit des Gemüths aus den Empfindungen abzuleiten, welche blos äußere, sinnliche Größe einflößt. Unmöglich ist es, daß das bloße ehrfurchtsvolle Gefühl, das eine göttliche Erscheinung wie z. B. der Sonne hervorruft, das ganze Gemüthsleben, das ganze Dichten und Trachten des Menschen einnehmen, und einen bestimmten, beharrlichen und unvertilgbaren, unabwendbaren Charakter ihm einprägen sollte; in solchem Gefühl behält er in seiner natürlichen Individualität immer sich selbst. Solches Gefühl ist mehr ein philosophisches, als ein religiöses; es ist das Gefühl der Platoniker, wenn sie ehrfurchtsvoll und andächtig zu den Sternen aufschauten.

Man wird sagen, um die angeführten außerordentlichen Erscheinungen zu erklären, sie seien Folge der falschen und wilden Begriffe, die diese Völker von der Natur ihrer Gottheiten hegten. Nun, das ist eben recht, und das gibt uns die Anleitung zu tiefern Aufschlüssen. Denn es wird nun klar, daß das das Wesen einer Gottheit sei oder das das Wesen eine Religion bestimme, was die Diener dieser Religion sich von der Gottheit vorstellen oder einbilden, und die reale physische Realität, in der sonst die Gottheit gedacht wird, ist durchaus für secundär zu halten. Nehmen wir an, ein Volk verehre als Gottheit die Sonne, so verbindet es doch mit dieser realen Gegenwärtigkeit seiner Gottheit einen bestimmten Sinn, es hat in sich von derselben eine bestimmte ideelle Anschauung, die einen bestimmten Kreis von sittlichen und physischen Eigenschaften einschließt. Diese specifischen Merkmale und Bestimmungen folgen in ihrem eigenthümlichen Zusammenhang keineswegs aus der sinnlichen Ansicht des Sonnenkörpers, sondern sie sind eine bestimmte menschliche Auffassung und Deutung der Erscheinung desselben, und insofern an sich selbst durchaus eine spontane Production des Menschen. Auf sie aber kommt es ja eben an, in ihnen bestimmt sich sowohl das Wesen der Gottheit, als gestaltet in ihnen die Gottheit die innern Lebensverhältnisse und Lebensformen des Menschen. Fast alle Völker verehren

in der Sonne ein Göttliches. Bei allen aber ist die Sonnengottheit verschieden, alle verknüpfen mit dem realen Bild einen verschiedenen Sinn, einen verschiedenen Zusammenhang der wesentlichen Merkmale — eine Verschiedenheit nicht nur zufällig, beiläufig oder dem Grad nach, sondern oft wohl so toto coelo auseinanderstehend wie das Ideale und das Reale, Geist und Natur. Wäre die sinnliche Erscheinung das Entscheidende, so könnte die Verschiedenheit nur eine unwesentliche sein; es müßte sich auch leicht ein Tausch der Götter zwischen verschiedenen Völkern einstellen. Allein so lange ein Volk noch naiver Weise mit seiner Religion verwachsen, und an sich selber urwüchsig und gesund ist, solange hält es an seinen Göttern fest, als an seinen, ihm ausschließlich angehörenden, die nur ihm und für es sich offenbart haben, und knüpft an sie seine Existenz. Das Bestimmende ist also die menschliche Auffassung — es sind die innern Gesichtspunkte, die innern Principien, von denen das Gemüth des Menschen von vornherein eingenommen ist.

Mein Großvater war ein alter Mann, der am Werktage in einer blauen Jacke und grünen Schürze, und am Sonntag in einem langen Rock und ohne Schürze ging. Sonntag Morgens nach dem Gottesdienst, wenn die Sonne recht warm und freundlich schien, nahm er seinen hohen Hut und den Stock mit silbernem Knopf und Quaste, und ging über Feld allein auf einsamen Wegen. Kein geputzter Müssiggänger eilte da an ihm vorüber, der Hirt weidete wie alle Tage seine Heerde, der Landmann führte vielleicht des schönen Wetters wegen seine Ernte in die Scheuern, Nichts erinnerte an die Bedeutung des Tages, ringsum nur Alltagsgetriebe — ihm aber war es, als feiere die Natur und halte Gottesdienst, und die Glocken, die von der Stadt herüberhallten, schienen auch ihr, schienen der im Luftzug sich neigenden und wiegenden Blume, dem hin und wieder flatternden Falter, dem surrenden Käfer, der tönend aufsteigenden Lerche, das Zeichen zum Gebet zu sein. Ja dem, der nur etwas andächtig ist, dem zeigt sich die Natur ganz anders am Sonntage, als am Werktage. Was sonst ganz gleichgültig und gewöhnlich erschien, nimmt jetzt bedeutungsvolles Gepräge an. Es gießt sich eine höhere Weihe über die Natur — sie scheint mit allem, was in ihr lebt, theil-

zunehmen an dem Weihegefühl, das uns erfüllt, und wie eine große Orgel gleichsam die Hymne zu begleiten, die gleichsam unbewußt und unabsichtlich in unserer Seele quillt. Und doch kennt die Natur keinen Sabbath, sie hat alle Tage nur Werktage, Arbeits- und Mühetage; und ebenso wenig weiß sie von dem Gott, der in unserm Herzen ist. Dies ist ein naheliegender Beleg für die Wahrheit des Satzes, daß die Dinge uns nur das sind, was sie in uns sind und werden, und daß alle Bedeutung, welche uns die Dinge haben, von uns auf die Dinge übergeht. Pindar ruft in der vierten Isthmischen Ode die vielnamige Theia, die Mutter der Sonne, an, als derentwegen das Gold so überaus vorzüglich geschätzt werde, und auch die Wettkämpfe mit Schiffen oder Wagen ein Gegenstand des Staunens seien. Diese Theia ist allerdings zunächst jene Tochter des Uranos und der Gäa, und Mutter des Helios, der Selene und Eos, welche die Theogonie beiläufig anführt; allein der Dichter legte, wie aus dem begründenden Beisatz zu ersehen, in den Namen noch eine besondere tiefere Bedeutung. Theia (Θεία von θέω θείω) bedeutet sprachlich die „Schau". So ist sie nun die ideale Kraft des Gemüthes, die aus seinem allgemein menschlichen Wesen heraus der Mensch in den Anblick der Dinge setzt, und aus der nun die Dinge den eigenthümlichen Reiz und Werth nehmen, den sie für den Menschen haben. Der Anblick des Menschen ruft eine besondere Werthordnung und eine andere hervor, als die Dinge physisch an sich haben, oder in einer diesem ihrem physischen Ansichsein sich anpassenden realistischen Auffassung haben können. Was könnte ohne die ideale Bedeutung, die der Mensch hineinlegt oder abgewinnt, das Gold, was das höchste Glück und Lob des Hellenen, der Sieg im Wettkampfe gelten?

Dies findet nun seine besondere Anwendung auch auf die Religion und religiösen Vorstellungen. Nicht hat die Sonne durch den mächtigen Einfluß, den sie unmittelbar und mittelbar sichtlich empfindlich auf des Menschen Leben hat, dem Menschen die Vorstellung und Nöthigung aufgedrängt, sie als eine Gottheit zu fürchten und zu verehren; sondern die Potenz des Göttlichen und ihre besondere Bestimmtheit, dieser ganze Sinn und Geist ist nur im Menschen — das Göttliche, das der Mensch in sich empfindet,

und das sich in ihm aus den Tiefen des Gemüthes heraus entwickelt, das schaut er in die Natur hinausgewandt in diese hinein. Der Mensch erblickt die Sonne, und ihre strahlende Erscheinung wird ihm das Mittel, durch das und in dem er die im Grunde seines Gemüthes webende göttliche Idee sich objectivirt und vergegenwärtigt — sie in allen ihren Gliederungen auslegt und in bestimmter realer Gegenwart fixirt. Die Natur an sich hat keine menschlichen oder menschenähnlichen Qualitäten, sie zeigt auch Nichts, kommt nicht entgegen, sie ist stumm, ein stummes und gleichsam todtes Spiel, in dem sie still und unbekümmert ihren Teppich webt und ebenso stetig das geflochtene Gewebe wieder auflöst. Was will man überhaupt von der Natur? Die Natur soll uns alles ersetzen, Gott und Mensch; an ihrem mütterlichen Busen sollen wir uns erwärmen und erquicken. Und auch eine mißverstandene Frömmigkeit ruft mit trunkenem Blicke aus: Was sind alle Schönheiten der Kunst, dieses Menschenstückwerk, gegen die Meisterwerke der Schöpfung! Aber das Göttliche ist im Menschen und nicht in der Natur; die Natur ist „Fleisch" und das „Fleisch ist kein Nutze"; und das Original ist schlechter als die Copie, wenn wahre Kunst sie hervorbrachte. Jenes, das Original, die Natur, ist bloßes Gemälde — das Gemälde aber ist Leben; denn in ihm ist Geist, ist menschliches Wesen und Empfinden.

Die Vorstellungen nun und Auffassungen, die der Mensch von seinen Göttern sich bildet, können nicht willkürlich noch berechnet sein, oder auf zufälligen und innerlich richtungslosen grundlosen Spielen der Einbildungskraft beruhen. Denn dann könnte sich der Mensch in ihnen nicht so völlig gebunden und verpflichtet fühlen, noch könnten sie in diesem Sinne ein Volk in seiner Gesammtheit in Anspruch nehmen, noch könnte sich in ihnen jener wunderbare Zusammenhang entdecken, den die Philosophie der Mythologie in ihnen findet, und der doch so gar nicht einem logischen Zusammenhang gleicht. Jene Anschauungen sind vielmehr im Wesentlichen innerlich nothwendige. Denn wie erzeugen sich diese Götter-Gesichte? Auf demselben Wege, der das Schaffen des Genies von dem Stückwerk der bloßen Fertigkeit unterscheidet — durch Eingebung. In diesem Schaffen des Genies drängen sich die Ideen gleichsam aus eigenem Antrieb heraus, bilden und

ordnen sich nach eigener Bestimmung — das Subject, zunächst nur Zuschauer, tritt später erst in Thätigkeit, um nach den ihm gegenwärtigen Zwecken und Gelegenheiten die schwellende Fülle einzuschränken und ineinanderzufügen. Sie werden nicht gemacht, nicht aus gesammelten Materialien der Einbildung und Wirklichkeit zurechtgemacht, sondern sie stellen sich von selbst ungerufen, unberechnet und unberechenbar dem vertieften Geiste vor — sie werden geboren und bilden sich aus und wachsen wie Werke der Natur, und der Geist nimmt sie auf wie einen Einblick in eine neue wunderbare Welt. Dies grenzt nahe an Traumgesicht und Vision, und es sind Beispiele genug aus dem Leben der Genies, in denen in der That ihre schöpferische Anschauung derartig sich steigerte. So auch die Ideen der Götter — sie wurden nicht gemacht, sondern sie machten sich dem Menschen selbst, und so erschienen sie dem Menschen als ein Fremdes, Selbständiges — das Gesicht ward ihm Offenbarung, Göttererscheinung.

Allein dieses instinctive, absichts- und reflectionslose Produciren, eben weil es so unmittelbar ist, muß doch im Gemüth selbst einen innern Grund haben, der eben in ihm hervorgeht, in ihm sich auseinandersetzt. Und darin beruht eigentlich die innere Nöthigung, die die Ideen der Götter mit sich führen, und durch die sie sich von blos poetischen Ideen unterscheiden. Diese kommen nur auf das allgemeine vergeistigte Weltbild zurück, welches das Gemüth in sich trägt — jene aber gehen aus einer innern Gefaßtheit und Bestimmtheit des Gemüthes selber hervor. Darum wirkt die religiöse Vorstellung mit solcher bindenden Gewalt, weil sie in der That nur eine innere apriore Gebundenheit des Gemüthes effectuirt. In ihr hypostasirt sich die innere Bildungsrichtung, in die der Mensch, in die ein Volk eingegangen — hypostasiren sich die innern Antriebe und Tendenzen, denen es sich unterzogen hat, und sie stellt nur das Ideal und Muster dar, das aus dieser innern Bildungsrichtung folgt. Was ist aber diese, die wir als das wahre Prius des Volksgenius erkennen müssen, oder worauf kommt sie natürlicherweise zurück, als auf eine innere Bestimmtheit, eine bestimmte innere Gebundenheit des Gemüthes? Wo nun eine Bindung ist, da ist auch ein Bindendes. Die Götter stellen durchaus nur ein Universelles, Principielles

dar; nur ein solches kann für göttlich erkannt werden. Sie stellen es aber nur dar, es ist in ihnen, aber sie sind es nicht selbst. Es selbst ist als innere Lebensmacht im Gemüth das dieses innerlich Bindende und Bestimmende. Dieses das Gemüth innerlich Bindende und den Göttererscheinungen zu Grunde Liegende sind allgemeine innere Lebensprincipien. Man könnte denken, das Bindende sei in der äußeren sinnlichen Natur zu suchen. Aber der Reiz des sinnlichen Eindrucks erklärt wohl eine einzelne Leidenschaft, aber nicht eine gesammte Bildungsrichtung. Alles, was sich aus dem sinnlichen Eindruck der Welt und ihrer Gegenstände ableiten läßt, wird nicht hinreichen, um die Bildungsrichtung eines Volkes zu erklären. Vielmehr, wenn die Welt jedes Volk eigenthümlich anspricht und afficirt, so setzt das schon eine specifische innere apriore Bestimmtheit voraus. Sonst wären ja auch die religiösen Vorstellungen nur Parasiten, wären eine Krankheit, gegen die als solche denn auch die rein menschliche Lebenskraft im Gemüth sich nach Kräften wehren würde, und in die sie keineswegs so, wie in der That der Fall, ganz und gar aufgehen könnte. Aber jene allgemeine Bildungsrichtung im Gemüth ist an sich eben gestaltlos und ohne Fähigkeit bestimmter Wirkung und Organisation. Sie muß sich objectiviren, um sich zu effectuiren. Alles Innere muß sich in einem Aeußern, Sinnlichen darstellen und vermitteln, um wirksam und lebendig zu werden. Der Mensch fühlt sich von einer unbekannten Macht, einem Höheren, Umfassenden innerlich ergriffen. Es ist nun nur eine directe Naturäußerung, wenn er sich dieses auch äußerlich gegenwärtig machen will, um mit ihm in ein Verhältniß actueller Gegenseitigkeit zu treten.

Sofern nun die Götter jene innern Principien effectiv machen, und das Wesen und die Kraft derselben in ihnen sich darstellt, sich beleibt und sich actuirt, sofern kann ihnen Realität beigelegt werden. Sofern sie aber an sich selbst betrachtet werden, nur soweit sie in der Anschauung sind, und hier ihnen realer Selbstbestand zugeschrieben wird, insofern ist ein Widerspruch berechtigt, und sie dürfen für Nichtse, d. h. für blos subjective ideelle Productionen — Phantome erklärt werden.

Das äußere Mittel (die physische Realität) übrigens, durch das sich der Mensch die innere Anschauung heraussetzt, deckt sich

nie völlig mit dem Inhalt oder vermag diesen völlig in sich aufzunehmen und zu binden. Denn jenes ist ja nur ein bestimmtes und begrenztes — es ist wie alles blos Aeußere einseitig und in seiner Einseitigkeit stabil; der Inhalt dagegen ist ein durchaus beweglicher, ein vielseitiger und veränderlicher, da er aus einer Quelle hervorgeht, die in beständiger Action ist, und die ebenfalls einen großen Reichthum von Beziehungen einschließt, welche zwar in der Objectivation nicht alle zugleich sich ausdrücken; aber, wenn die eine Beziehung oder der eine bestimmte Kreis von Beziehungen sich in der Objectivation zur Zeit hervorgehoben hat, so werden doch auch die andern sich nacheinander geltend machen wollen, und das äußere physische Bild wird zu eingeschränkt sein, auch diese zu fassen. Daher greift das Gemüth ungescheut zu andern Vermittlungen, und wir sehen daher oft mehrere Theile der Natur in Anspruch genommen, um das Wesen einer und derselben Gottheit auszudrücken — ein sichtbarer Beweis, daß in der That in den physischen Bildern nicht das Wesen der Gottheit zu suchen sei, und eine Quelle unlösbarer Schwierigkeiten für diejenigen, welche mit physischen Kategorien dieses eben völlig definirt zu haben glauben.

Das Gemüth ist das innere Universum. Es ist allerdings auch der Punkt, in dem die Kräfte der Individualität ursprünglich zusammengefaßt sind, von dem aus sie entspringen und regiert werden, aber es ist vor allem der Grund, in dem die Individualität in durchaus universelle und allgemein gültige Beziehungen eingeht und aufgeht, in dem sich alle inneren Principien des Natur- und des Geisteslebens aufschließen und der Individualität aufdrängen, um durch sie in Handlung und Thätigkeit gesetzt, in der Menschenwelt realisirt und actuirt zu werden. Sie verhalten sich wie eben so viele Möglichkeiten, die, indem sie in den Willen und die Thätigkeit des Menschen übergehen, dadurch an sich selbst auch zu ihrer Wirklichkeit gelangen. Denn alles muß sich zum Menschen drängen, weil es nur hier wahre Wirklichkeit, nemlich die geistige Energie erreichen, und sich in seine höchste Potenz, die Potenz des Göttlichen, setzen kann. Und zwar wirken sie nicht isolirt in dem einzelnen Menschen als solchem, sondern, wie sie an sich selbst universell sind, und wie im Gemüth mit der Conspiration

mit dem All auch die Conspiration aller miteinander, in der diese zu einem Gesammtleben sich vereinigen, statt hat, so nehmen sie sofort eine Gesammtheit in Anspruch, die sich in ihnen zu dem geschlossenen Körper eines Volks ausbildet. Daher ergeben sich nun die allgemeinen und gemeinsamen inneren Bildungsrichtungen. Diese können naturalistisch sein, sie können auch idealistisch sein, sich aber noch mit naturalistischen Beziehungen vermischen und in diese verkleiden. Soweit wäre das Gemüth, seinem Inhalt die reale Vermittlungsform der Objectivation suchend, jedenfalls ganz auf die äußere Natur angewiesen. Der ganze Inhalt projicirt sich in die äußere Natur, und scheint in dieser sein Leben zu haben. Aber das Idealistische kann auch seine Verkleidung abstreifen, sich ganz in seine eigene Form setzen; sofort fällt das Moment der Objectivation völlig in den Menschen. Die Götter, die in ihrer objectiven Darstellung, abgesehen von bloßen Personificationen, dort noch mehr oder weniger abstract und unpersönlich, blos als „Mächte" potentiae δυνάμεις erscheinen, werden nun principiell concrete Personen — eine ganz eigenthümlich menschlich individualisirte Götterwelt entsteht. Und die früher ganz in die Theile der Natur, in denen sie gegenwärtig gedacht wurden, aufzugehen schienen, treten nun selbstkräftig aus der Natur heraus, diese wird etwas äußerlich von ihnen in Besitz Genommenes und Regiertes. Dies ist das Moment der hellenischen Religion. Die Götter sind allgemein menschliche Personen; Zeus ist nicht das Himmelslicht oder der Aetherhimmel, sondern verhält sich zu diesen, um mit Plutarch zu sprechen, wie „ein Steuermann und Wagenlenker".

Ein Volk macht in der Regel in seiner Religion mehrere Stufenwandlungen durch. Einige Gestalten treten zurück, andere, die von untergeordneterer Bedeutung waren, drängen sich in den Vordergrund. Ihr Wesen entwickelt sich, steigert und erfüllt sich — oder in ihre Gestalten schließen sich neue Momente ein, durch welche dieselben entsprechend modificirt werden. Die Arier in der baktrischen Urheimath beten anfangs zu Himmel und Erde, Dyaus und Prthivi, dem Vater und der Mutter aller Dinge, und zur Sonne Surya, ihrem Sohn und dem Priester, der sie heiligt, wie es im Rigveda heißt. An die Stelle des Himmels

trat dann das unendliche ewige Licht (des Himmels), jener Abgrund und Ocean von Licht, Aditi [1]), und ihre Söhne die Aditya's wurden angerufen, unter ihnen als der vorzüglichste dieser Lichtgötter Varuna. Ihn und seine Brüder Bhaga, Mitra, Arjaman, auch den Sonnengott Savitri sowie Ushas die Açvin's Pushan verehrten sie, als sie in das Land des Indus eindrangen. Aber in den fortgesetzten Eroberungs- und Stammeskämpfen nahm ihr Gemüth eine andre Richtung an. Varuna trat zurück, und der Streiter und Siegesheld Indra, der trunken und dessen Muth geschwellt wird vom Somatrank, mit Agni, mit Vishnu, mit Rudra und den Marut's ward der gefeierte Gott [2]). In der Ruhe und Erschlaffung nach dem Kampfe erhob sich über diese das höchste Brahma mit dem Weltschöpfer, dem männlichen Brahma. Es trat nun das Bedürfniß socialer Organisation ein, und das höchste Brahma, aus einem schon im Rigveda erwähnten Gott Brahmanaspati, dem Herrn des Gebetes, sich entwickelnd, ward das Organisationsprincip, aus dem sich der Charakter des indischen Volks und der indischen Gesellschaft für alle Zeiten bestimmte. Allein die Transcendenz und Abstractheit dieser Gottheit konnte an sich selbst für das Volk nicht fruchtbar werden. Das Volk also (d. h. die drei untern Kasten) fand sich einen andern höchsten Gott, Rudra oder Çiva, der hier ganz die Stelle und auch die wesentlichen Attribute des höchsten Brahma einnahm, übrigens jedoch ganz persönlich vorgestellt wurde [3]). Derselbe nun war ebenso ein Gott der Zeugungs- wie der Zerstörungswuth, und so ward ihm zur Seite ein rettender und versöhnender Gott gefordert, der sich in Vishnu und in dessen Incarnationen Rama und Krischna (dem indischen Dionysos und dem indischen Herakles) fand. Diese beiden, deren Ausbildung wohl in die Epochen der großen Epen fällt, wurden damals ursprünglich nebeneinander verehrt [4]). Eine spätere Verwilderung

---

1) S. Rigveda IV, 56, 3; Roth, Zeitschr. d. M. G. 1852, S. 68 f.

2) Vgl. Alfr. Ludwig, Die philos. u. relig. Anschauungen des Veda, S. 32 f. 37 f. 47 f.

3) Vgl. Muir, Sanscr. texts, T. IV, p. 185 sq. 192 sq. 194. 391.

4) Vgl. Lassen, Ind. Alterthumskunde, Bd. I, 2. Aufl., S. 576. 591.

und Vergessenheit trennte sie und schuf die feindlichen Secten der Çivaiten und der Vishnuiten. Deutlich legt sich hier ein innerer Stimmungswechsel, ein Wechsel der innern Bestimmungen des Gemüthes als Grund zu Tage. Dieser Wechsel vollzieht sich ganz spontan durch die innere Entwicklung des Volks unter der Reaction der äußern Umstände, in die es eingeführt wird. Eine äußere Uebertragung von einer fremden Religion her ist fast in keinem Punkte denkbar, und in dem einen Punkte, wo sie denkbar wäre, doch keineswegs nachgewiesen. Denn aus den zuerst von Dr. Stevenson für die Annahme, daß Çiva der Gott der braunen Urbevölkerung gewesen, angeführten Momenten folgt eben doch nur, daß Çiva keine Bildung des Brahmaismus ist, noch auch eine directe Uebertragung aus der Religion des Veda, dem Vedischen Rudra — nicht aber, daß er nicht eine selbständige mythologische Schöpfung späterer Zeitalter sei.

Ebenso außer aller Berechnung und als inneres nothwendiges Ergebniß, wie die Gestalten der Götter, bilden sich auch bestimmte Typen sinnlicher Handlungen, welche der Idee der Gottheit entsprechend die innere Beziehung zu derselben ausdrücken und realisiren sollen, und insofern sei es die große Kluft des Menschlichen und Göttlichen überhaupt überbrücken und durch Verähnlichung durch nachahmendes Eingehen in das Wesen und die Geschichten der Gottheit, mit dieser in Lebensgemeinschaft und Theilnahme ihrer Wohlthaten setzen sollen, sei es einen bestehenden Gegensatz und Widerspruch ausgleichen, die Gottheit versöhnen, ihren Zorn stillen und abwenden sollen. Alle diese Handlungen, die Handlungen des Cultus, sind gleichsam magische Werke, d. h. so wie die das Gemüth innerlich bedingenden Principien sich in dem objectiven Augenschein der Götter effectuiren, so bedeuten auch diese Handlungen das, daß in ihnen die Freiwilligkeit, mit der das Gemüth seine innere Bedingtheit aufnimmt, zum Effect, zur lebendigen That wird.

Ferner müssen nun aus diesen religiösen Vorstellungen auch Consequenzen für das sittliche Leben resultiren. Ja alle Sittlichkeit und Sitte ist nur Frucht des Glaubens. Denn die Götter sind ja eben die objectiven Vermittlungsformen, in denen die innere Bestimmtheit des Gemüthes und Willens effectiv wird und

sich zugleich in allen ihren Beziehungen auslegt; sie sind daher die natürlichen Originale und Muster des menschlichen Lebens. Indem sie nun als solche als schlechthin maßgebend empfunden werden, so bildet sich in ihnen ein Gewissen, und das Gewissen legt sich zu einem bestimmten Kreis sittlicher Vorstellungen aus je nach den Beziehungen, in die das reale Leben den Menschen einführt. Alle wahre Sittlichkeit kann nur aus dem Gewissen erzeugt werden, sofern sie erst so wahres lebendiges Product der Persönlichkeit ist, und eine Sittlichkeit aus Grundsätzen, Maximen, abstracten Begriffen ist wesentlich erheuchelt, ist Pharisäismus, weil sie nur von außen gemacht und nachgeahmt, nicht aus dem Grund der Persönlichkeit geboren ist. Aber das Gewissen ist verschieden in verschiedenen Völkern und verschiedenen Zeitaltern. Man hat allerdings nicht das Recht, sich auf das Gewissen wie auf allgemein menschliche Thatsachen des Bewußtseins zu berufen. Diese Verschiedenheit aber ist nur die Folge des verschiedenen Glaubens; und in Bezug auf die Allgemeingültigkeit der Bestimmungen des Gewissens hat man daher zuerst nach dem Werth des Glaubens zu fragen. Dahin gehörige Untersuchungen dürfen überhaupt nicht von den historischen Verwicklungen und Entwicklungen abgelöst werden. Die Historie ist die natürliche Grundlage jeglicher Wissenschaft; die Genesis der Begriffe, ihre Bedingungen und Vermittlungen, unter denen sie entstanden und weiter sich entwickelten und ausbildeten, ergeben die wahren Maßstäbe der Beurtheilung, nach denen das Ueberlieferte und Vorhandene aufzunehmen ist.

Die Religion aber ist überhaupt das schlechthin Urbare und der Grund aller geschichtlichen Culturentfaltung. Denn auch die herrschende Lebensweise eines Volkes ist nur Wirkung seines Glaubens. Ein Volk hat nicht kriegerische Götter, weil es kriegerisch ist; sondern es ist kriegerisch, weil es kriegerische Götter hat. Seine Lebensweise, seine Lebensrichtung, sein Temperament hängt ab von der innern aprioren Gemüthsbestimmtheit, durch die es beherrscht wird; diese aber wird nur effectiv in seiner Religion.

So hat nun in der That die Entzweiung des Glaubens die Trennung der Menschheit in einzelne Völker, und damit zugleich die Verschiedenheit der Sprachen hervorgebracht. Denn die be-

sondere Naturanlage eines Volkes ist nicht ein Phänomen der gleichen Kategorie wie die verschiedene Naturanlage des Einzelnen. Diese ist eben ganz ein Werk der Natur, und unter allen verschiedenen Völkern finden sich dieselben entsprechenden Naturanlagen des Einzelnen. Zu diesen sich überall ähnlichen Naturanlagen aber tritt die Volksnatur als ein besonderes und alles Individuelle bestimmende Moment, ein Moment höherer Ordnung, dem das Individuelle untergeordnet ist, und das somit aus andern Quellen fließt als diese.

Der Mensch hat zwar auch Thierisches an sich, aber seinem Wesen nach ist er Mensch. Er fängt daher auch als Mensch an, nicht als Thier. Er kann zum Thierischen herabsinken sowohl von den Anfängen aus wie von den höchsten Entwicklungsstufen. Er kann sich entmenschlichen, kann verwildern; aber mit der Wildheit kann er nicht beginnen. Er fängt also an als Mensch, allein er ist in diesen Anfängen eben nur anfangender Mensch. Womit er anfängt, sind eben nur die Anfänge, die elementaren Grundlagen des Menschthums, und diese noch gebunden in vielfachen fremden Vermittlungen; das Menschthum stellt sich hier noch heraus unter der Form der Aeußerlichkeit, noch in den verhüllenden Schalen der Natur, nicht in der Klarheit seines Wesens, des Geistes. Wenn es also falsch ist, den Ur- und Naturmenschen sich als Wilden zu denken, ebenso falsch ist es, ihn im Nimbus höchster Vollendung sich vorzustellen. Das Original liegt jenseits der Geschichte — die Geschichte ist Fortschritt und Entwicklung, in der das Original sich mehr und mehr dem Menschen, der Mensch sich dem Original aufschließt. Mögen aber sich die Urmenschen der Stein- und Knochen- oder der Metallwerkzeuge bedient haben, das stellt sie nicht auf eine Stufe mit heutigen wilden Völkern, die noch in gleicher Ungeschicklichkeit und Unerfahrenheit sich repräsentiren. Denn darauf kommt es nicht an, nicht auf Kunst und Geschicklichkeit, sondern auf die religiösen und sittlichen Vorstellungen, die das Bewußtsein beherrschen.

Es sollte wohl billig für selbstverständlich gehalten werden, daß der Mensch eben Mensch sei, also nicht Thier. Ist er also Mensch und fängt er sonach als Mensch an, so hat er auch ohne Zweifel sofort Religion. Es ist leicht möglich, daß es entartete

Menschen gibt, so gänzlich in Thierheit versunken, wilde Horden, die gar keine religiöse oder religionsartige Vorstellung haben. Allein dem Urmenschen müssen sofort sich religiöse Vorstellungen gebildet haben, so gut wie Sprache. Sein erstes Besinnen muß sofort die Idee eines Göttlichen eingeschlossen haben. So natürlich es dem Menschen ist, Sprachlaute hervorzubringen, so natürlich auch die Idee eines Göttlichen zu erzeugen. Ja der Mensch kann nicht begonnen haben zu sprechen, ohne ein lebhaftes Gefühl des Göttlichen. Denn was Sinn und Verstand in der Sprache ist, das ist da nur durch den Gesichtspunkt des Absoluten. Dieser zündet die Leuchte des Verstandes an.

Der Gemüthszustand des Urmenschen läßt sich nur als ein ebenso naturgebundener, wie als ein Zustand völliger Indifferenz denken. Denn nur so wird dem Begriff des Anfangens entsprochen. Die erste Empfindung des zur Besinnung erwachten Menschen ist diejenige des Absoluten; diese ist der Grundton alles seines Empfindens. Aber in dieser ersten Conception ist sonach noch Nichts unterschieden, noch Nichts entwickelt und bestimmt, das Göttliche ist seiner ersten Erscheinung nach nur das ungetheilt Eine, die Einheit und Indifferenz aller Unterschiede. Aber nicht der Unterschiede, die etwa aus der sinnlichen Außenwelt zur Wahrnehmung kommen, sondern es ist in Wahrheit an sich die Indifferenz aller Unterschiede, der principielle Inbegriff aller Möglichkeiten, der natürlichen wie geistigen noch latenten Bestimmtheiten, die im Grund des G e m ü t h e s eingeschlossen sind. Die Urreligion ist also Monotheismus. Wenn aber dieser monotheistische Urgott in seiner Einheit mit den natürlichen Bestimmtheiten auch die geistigen in gebundener oder latenter Form enthält, so ist an ihm selbst doch wie keine Verschiedenheit dieser Bestimmtheiten, so überhaupt nichts Geistiges offenbar — er drückt sein allgemeines totales Wesen nicht auf geistige Weise, sondern nur durch Beziehungen der Natur aus. Denn so wie das Individuum, so fängt auch die Menschheit nicht mit dem Geiste, sondern mit der Natur an, und der reine lebendige Geist ist erst die Endblüthe der ganzen Entwicklung. Und die indifferente Allgemeinheit, welche der Urgott darstellt, hat fernerhin den Charakter entschiedener Abstractheit, Starrheit und Aeußerlichkeit eben auch in Folge davon, daß der

Mensch das Göttliche hier nur im Spiegel der Natur oder unter natürlichen Beziehungen erblickt. Denn das Allgemeine, unter dem Gesichtspunkt der Natur betrachtet, erscheint abstract; das wirklich Geistige aber bildet sich und alles, was es herrschend berührt, durchaus concret heraus. Denn das Geistige ist nicht das abgezogene Schema des Natürlichen, sondern es ist das in sich selbst Bestimmte und Definirte, das Individuelle und Persönliche. Wenn nun der Urgott in der That ganz Naturgott war, so hielt auch die Menschheit ihn, den in ihr gebornen, keineswegs in sich als im Geheimniß des Gemüthes wohnend zurück, sondern sie schaute ihn stetig hinein in die äußere Natur, und dieses Projiciren der innern Gottheit in die äußere Natur ist so wesentlich ihr und nothwendig, daß sie in der That meint, den Gott aus der Natur herauszuschauen — meint, seine Gegenwart keineswegs in sich, sondern nur außer sich, in der Natur finden zu können, von der her er nur durch einen Reflex ihr sich nahebringt und offenbart; weit außer und über ihr scheint er ihr zu wohnen, im Himmel und über dem Himmel, von oben her die Erde und ihre Bewohner regierend. Denn soll der Gott einst im Gemüthe behalten werden, als Einer, der nicht auf Höhen unter dem Glanz seiner Lichter, noch in Tempeln von Menschenhänden gebaut, als Stätten seiner Manifestation und Gegenwart auf der Erde, angebetet wird, sondern allein im Herzen und Gemüth, — ein Gott, zu dem gebetet wird, weniger durch Worte und Geberden wie an einen außerhalb Weilenden gerichtet, sondern durch eine stete Innigkeit, Feier und Andacht des Gemüths, und ein stetes Anschauen im Spiegel eines reinen Herzens, dann muß er freilich alle Hüllen natürlicher Bezüge abgestreift und sich in seiner reinen Geistigkeit erkennbar gemacht haben.

Jener Urgott ist seiner Materie nach also nur die unmittelbare Indifferenz und Totalität aller in das Bewußtsein eingeschlossenen Potenzen und ihrer verschiedenen Verhältnisse. Er verhält sich also insoweit ganz wie ein Same, der alle Differenzen des gegliederten Organismus der Möglichkeit nach in sich trägt, und in dem nun diese Differenzen die natürliche Tendenz haben, und dieselbe auch bei eintretender Reizung ins Werk setzen, einzeln herauszutreten und sich und ihre einzelnen Beziehungen zu realisiren.

Insofern also ist von diesem Gott aus ein Umschlagen in sein Gegentheil, in die verschiedene Vielheit, ein besonderes Heraustreten der Differenzen naheliegend und eigentlich unabwendbar. Allein andererseits seiner Form nach, d. h. in der Auffassung des Gemüthes ist er Einheit, ausschließende, schlechthin über allem stehende und alles so von außen und oben umfassende Einheit; denn das Gemüth sieht den Inbegriff des Göttlichen, eben weil es ihn nur unter dem Gesichtspunkt der Natur sieht, auch eben auf eine abstracte und ausschließende Art — es sieht das allgemein Göttliche nur in dieser seiner Allgemeinheit und diese auf eine abstracte Art, so daß sie in sich selbst erstarrt, und sich gegen alles Besondere ausschließend stellt — und indem es nun diese in ihrer Allgemeinheit exclusive Gottheit in die Natur hineinsieht, so erscheint sie ihm als der Gott und Herr des Himmels und der Erde, im Himmel thronend und vom Himmel herab die Erde regierend, keine andere Macht und keinen andern Dienst neben sich duldend, so daß dieser Gott nun in dieser Hinsicht in der That als feindlich aller Differenzirung und Besonderung, folglich allem geschichtlichen Leben erscheint, und von ihm aus gesehen der Polytheismus als der eigentliche Sündenfall der Menschheit sich zeigt.

Dennoch kann dieser nicht vermieden werden. Der Gott, mag er subjectiv noch so sehr widerstreben, kann sich substantiell dem Zerfallen nicht entziehen. Der Polytheismus ist insofern eine Nothwendigkeit, ein Verhängniß. Man kann ihn die Entwicklungskrankheit der Menschheit nennen — Krankheit zunächst insofern, als in ihm doch auch das sich besonders heraussetzen muß, was nicht sein soll. Denn indem es sich besonders heraussetzt, führt es sich einseitig nach eigner Tendenz aus, und wird wirklich als das, was nicht sein soll. Es ist nemlich nur das, was nicht *sein* soll, nicht als solches, nicht aus sich selbst sich verwirklichen soll. In diesem Proceß, in dem sich alle Principien des menschlichen Wesens einzeln und besonders auslegen, muß es, muß das Böse, d. h. das Princip der rohen und wilden Natur auch sich besonders verwirklichen. Es erscheint aber nur, um überwunden zu werden, und diese Ueberwindung steigert sich von der Natur aus zum innern Leben des Geistes. Sie geht von der Natur aus, und ergibt sich hier als Bodencultur, Ackerbau und Baumpflanzung.

Aber die Götter, die diese bescheeren, steigern sich allmählig in sich selbst, und werden die ewigen Mächte einer sittlichen Befreiung und Erhebung. Krankheit ferner auch insofern, als zunächst doch nur die Vielheit und Verschiedenheit sich vordrängt. Allein diese treibt doch wieder zur Einheit zusammen. In jeder mythologischen Religion erzeugt sich eine Gestalt, die sich in die Mitte stellt, um die sich die andern gruppiren, oder neben der sie als ganz beiläufig erscheinen — eine Gestalt, in der sich das ganze Drängen und Gedränge gipfelt, auf die es augenscheinlich mit der ganzen Entwicklung abgesehen ist, die nun diese in und unter sich aufnimmt, und ihre Momente nur zu untergeordneten Momenten ihrer immanenten Bestimmtheit macht. Der Proceß, vom Einen ausgehend und im Ausgehen scheinbar von ihm abfallend, treibt doch zu Einem wieder hinaus. Aber dies ist nicht ein schlechthin und abstract Eines, wie das Eine des Anfangs, sondern ein mannigfach bestimmtes und sich bestimmendes und so denn auch geistiges Eine.

Und diese geistige Einheit, welche der höchste Erfolg, die Endblüthe des Processes ist, diese wirkt auch zum Beginn desselben und ist das eigentlich Treibende der Bewegung. Das Natürliche ist das Seiende, das Geistige ist das Seinwerdende, das Zukünftige, daher das im Seienden Treibende, den Proceß in ihm Erregende, und das, was aus diesem Proceß in immer neuer höherer erfüllterer Form hervorgeht. Die Lust, die den Menschen reizt, die einförmige Stille seines Urstandes zu verlassen, und den innern Conflicten und Wandlungen der Entwicklung sich zu unterziehen, entspringt aus der Ahnung seiner geistigen Herrlichkeit, dem Gefühl und Drang der geistigen idealen Welt, in der er seine wahren Ziele und die Erfüllung seines Lebens findet.

Durch die Spaltung des Gottesbegriffs oder der innern Gemüthsbestimmtheit fällt nun auch die Einheit des Menschengeschlechts auseinander und es bilden sich die verschiedenen Völker. Dies ist nun im Allgemeinen nicht so zu verstehen, als wenn für jedes Volk und dessen Bildung die Verehrung verschiedener Götter vorausgesetzt würde. Allerdings, betrachten wir z. B. die Ursachen der Entstehung des indischen Volkes, so ist es in der That die Verschiedenheit der Götter, welche dieselbe veranlaßt. Denn

während die zurückbleibenden Ureinwohner der baktrischen Heimath, von denen die ins Land des Indus Auswandernden sich eben deswegen lossagten, von ihren väterlichen Traditionen abgefallen den Geistern und Gespenstern opferten und dem turanischen Schamanismus huldigten, dienten diese den Lichtgöttern, der Aditi und den Aditya's. Allein als dann in Baktrien sich durch das Feuerwort Zarathustra's eine mächtige und zunehmende Reaction der alten Lichtreligion erhob, da ergaben sich nun in dieser neuen oder erneuerten Glaubensform, welche der ganz eigentlich nationale Glaube [1]) der mit und aus ihm erwachsenden persischen Nation wurde, wieder die bestimmtesten Analogien mit jener ältesten Phase der indischen Religion. Denn wenn wir absehen von der Bedeutung, die in beiden der Dienst des Feuers hatte, so war doch Ahuramazda (zum Theil) eine Wiederholung des Varuna, und wie dessen Voraussetzung der Lichtocean des Himmels Aditi war, so die des Ahuramazda das „anfangslose Licht" [2]); ferner wie im Rigveda Mitra als der Nächstgewaltige neben Varuna erscheint und ihm eng verbunden ist, so erscheinen Ahuramazda und Mithra auch im Zend-Avesta eng verbunden, und oft kehrt die Formel wieder: „Ahura und Mithra die Großen". Dennoch, wenn wir hier auch ganz die analogen Göttergestalten erkennen, zeigt sich doch ebenso wieder eine bestimmte Verschiedenheit, durch die eben das persische Volk eben dieses, ein von dem indischen in jeder Phase desselben individuell verschiedenes wurde. Diese Verschiedenheit beruht auf der Verschiedenheit der Beziehungen, unter denen sich die Bildung der Götter vollzog. Denn während diese in Indien ganz unmittelbar aus dem Urmonotheismus und dem ihm zunächst folgenden Zabismus (als dem Zustand der Spannung der Differenzen) heraus vor sich ging, also die Mächte der Finsterniß und des Bösen noch unmittelbar aufgehoben und eingeschlossen waren [3]), vollzieht sie hier sich in Form einer Reaction gegen den

---

1) Vgl. Spiegel, Avesta, Bd. II, S. xviii f.

2) Bundehesh, cap. 1, bei Windischmann, Zoroastr. Studien, S. 56 f.

3) Vgl. Rigveda VII, 88, 2: (Varuna), „der auch der Finsterniß gebietet"; VIII, 41, 3: „Die Nächte hält er rings umfaßt".

Dienst der finstern Mächte, der Geister und Gespenster, denen der Schamanismus opfert, sie hat die finstern Mächte schon als bestimmte Wirklichkeit gegen sich, und bestimmt sich durchaus eben durch diesen Gegensatz. Der eine Gott ist beziehungslos; die vielen verschiedenen Götter, die aus seinem Schoose entspringen, können allerdings wesentlich verschiedene Gruppen bilden, sofern, damit sie werden, erst ein besonderes Princip (wie dort die Aditi) aus dem einen Gott herausgesetzt werden muß, und sofern nun diese Principien verschieden sind; aber innerhalb desselben Princips ergibt sich die Verschiedenheit durch die Verschiedenheit der Beziehungen, sei es zu anderm, das sie ausschließen, sei es auch zu einander, indem die einen sich hervorheben, andere zurücktreten — demnächst auch durch die verschiedenen Steigerungen der Auffassung, je nachdem dieselbe mehr oder weniger naturalistisch oder idealistisch ist.

Wir sagten vorhin, daß die Religion das schlechthin Urbare und der Grund aller geschichtlichen Culturentfaltung sei. So führen sich nun auch Politik und Kunst auf Religion zurück, oder stehen mit ihr im nächsten Zusammenhang. Ja selbst die Technik. Denn wie alle idealen Kunstwerke, und wie die ersten grundlegenden Staats- und Societätsschöpfungen, so beruhen auch in der Technik, wenn ihre Fortentwicklung und die einzelne praktische Ausführung auch der Führung des verständigen Calculs zufällt, doch die ersten schöpferischen Ideen auf dem psychologischen Phenomen der Eingebung. Daher wurden auch überall Gottheiten verehrt, in denen das Princip aller gesellschaftlichen Ordnung, oder die Potenz der verschiedenen Kunstleistungen oder technischen Fertigkeiten, und die als die diese durch ihre Inspiration Mittheilenden gedacht wurden. Diese alle also nehmen religiöse Beziehung an, ja sie erheben sich aus dem Grund der besondern Religion, und sind nur einzelne Entwicklungen der innern aprioren Bestimmtheit des Gemüthes.

Je mehr nun die Natur der Götter menschlicher, d. h. geistiger wird, um so mehr personificiren sie sich, bilden sich zu concreten Persönlichkeiten aus, und es setzt sich um sie ein Kreis von Erlebnissen und Geschichten an. Ja sie erscheinen wohl nicht nur als mit den Menschen menschlich verkehrend, sondern selbst

anfangs als Menschen, in denen ein geschichtlicher Proceß erst das göttliche Wesen zur Explosion bringt. Diese Geschichten sind nun durchaus Objectivationen des Gemüthes, d. h. in ihnen objectivirt sich das Gemüth die Beziehungen, die Conflicte der Principien, unter deren Herrschaft es steht, und die Theile und Processe der Natur, die dazu vielleicht Analogien bieten, sind ebenso sehr nur Bild und Mittel, als überhaupt die physische Realität nicht das Wesen der Gottheit ist, sondern nur das Mittel seiner reellen Vergegenwärtigung. Es handelt sich auch hier durchaus nur um innere Vorgänge des Gemüthes. Sonst würde eben nicht die geschichtliche Form der Darstellung gefunden sein. Denn das Sinnliche bedarf nicht der Umdeutung, es ist bereits an sich objectiv zeit-räumlich ausgelegt. Aber was im Gemüth geschieht, das geschieht gleichsam zeitlos, und indem nun zu seiner Objectivation, d. h. zu seiner Darstellung in Zeit und Raum fortgeschritten wird, so ergibt sich als Darstellungsform nothwendig die geschichtliche.

Nun, das ist der Ursprung der natürlichen Religion, d. h. der Mythologie. Die Mythologie setzt den natürlichen eingebornen Inhalt des Gemüthes auseinander, bringt seine Grundlagen, seine Principien in entwicklungsmäßig fortschreitender Enthüllung zur Anschauung. Was aber nicht natürlicher Inhalt oder Hinterhalt des Gemüthes ist, das kann nur durch ein wirkliches Geschehen, durch ein reales Geschichtlich-Werden des Princips sich demselben vermitteln. Oder: wenn wir etwas dem Gemüth zugänglich oder zum Inhalt geworden sehen, das nicht solcher Inhalt von Natur ist, d. h. das nicht aus den natürlichen Bedingungen desselben abgeleitet, oder mit seiner natürlichen Entwicklung und Auslegung irgendwie eigenthümlich zusammenhängend erkannt werden kann, so sind diejenigen Göttergeschichten, in denen sich dieser Inhalt der Menschheit zuerst aufgeschlossen haben soll, nicht Mythen, sondern historisch, und der Gott ist nicht mythologische Objectivation, sondern reale Selbstoffenbarung. Von diesem Kriterium hängt es im Besondern ab, ob das Christenthum als Mythologie, oder ob es als überweltliche Offenbarung gedacht werden soll. Wenn ich sehe, daß der Inhalt, der dem Gemüth aus dem Christenthum zufließt, mit jenem, den dasselbe in den Epochen der Mythologie aus seinem immanenten Grund herausgesetzt hat,

keinen directen nothwendigen Zusammenhang hat, sondern lediglich auf sich selbst, auf selbständigen Voraussetzungen beruht, so ist Christos in der That der von oben herabgekommene Gott. Andernfalls ist er nur eine mythologische Objectivation in gleichem Sinne wie Adonis Attes Osiris und Dionysos. In diesem Punkt liegt das Schwergewicht der religiösen Frage.

Prometheus.

In der hellenischen Mythologie erhebt sich die mythologische Production in das innere Element des Idealen, des Humanen. Daher werden die Götter hier concret individualisirte Personen, und das reale physische Mittel, in das die früheren Bildungen ganz aufzugehen scheinen, wird als bloße Basis oder Peripherie bestimmt aus ihnen herausgesetzt.

Von diesem Gesichtspunkt aus vermögen wir Herodot zu verstehen, wenn er sagt, Homer und Hesiod hätten den Hellenen ihre Götter gemacht. Der Dichter, der das Hausrecht und Hausgewohnheit hat im Tempel des Idealen, und der allein die Freiheit und Kraft hat, es in lebendigen Gestalten zur Vorstellung zu bringen und zu vergegenwärtigen, der ist auch der natürliche Interpret eines von idealen, von geistigen Mächten eingenommenen Gemüthes — er führt diese in Dasein und Erscheinung heraus, und seine Visionen sind die einzige Objectivität und Gegenwart derselben. Herodot (II, 52. 53) spricht von den Pelasgern und sagt, dieselben hätten anfangs die Götter verehrt, ohne ihnen einen Beinamen (ἐπωνυμίαν), noch einen Namen (ὄνομα) zu geben. Nach langer Zeit hörten sie von den Barbaren die Namen (τὰ ὀνόματα) der Götter und bedienten sich ihrer. „Woher aber jeder der Götter entstand, ob sie immer alle waren, wie beschaffen die einzelnen nach ihrer Art und Gestalt, das wußte man, sagt er, erst so zu sagen seit gestern und ehegestern. Hesiod und Homer lebten,

glaube ich, ungefähr vierhundert Jahre vor mir; diese sind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht haben, und den Göttern die Beinamen (τὰς ἐπωνυμίας) gaben, und Ehren und Fähigkeiten unter ihnen vertheilten, und ihre Gestalten bezeichneten." Die Namen, also τὰ ὀνόματα, hätten die Hellenen oder ihre Vorfahren (Herodots Meinung nach) von den Barbaren entlehnt — aber die Beinamen, τὰς ἐπωνυμίας, das will sagen: die bestimmt bezeichnende individuelle Charakteristik, die Bezeichnungen, durch die die einzelnen definirt und unterschieden werden, hätten ihnen Homer und Hesiod gefunden; also die ganze entwickelte Zeichnung der hellenischen Götterwelt, und der Beziehungen, die diese zu andern vorausgegangenen Phasen des Götterglaubens haben, ist dieser beiden Werk; den Hellenen sind die Gedichte Homers und Hesiods dasselbe, was den Alt-Orientalen ihre Priesterschriften, was den Juden das Gesetz und die Propheten, den Christen die Evangelien und die Schriften der Apostel — sie sind ihnen Urkunden ihres Glaubens. Mag nun der Name Ζεύς etymologisch noch so sehr mit dem sanskriten Dyaus zusammenhängen, der Gott ist an sich Nichts, was auch nur scheinbar außer dem menschlichen Gesichtskreis in dem Umfang der Natur gefunden werden könnte, sondern er ist durchaus und von vornherein nur inneres Gesicht des Gemüthes, im Gemüth ist von vornherein die Stätte seiner Erscheinung, und wenn auch Himmel, Himmelsvater, Dyaus-pitar, Ζεὺς πατήρ, Ju-piter genannt, so hat er an sich selbst doch alles Natürliche abgestreift, und wie im Menschlichen lebend, so lebt er auch nur aus dem Menschlichen, sein Wesen ist ein durchaus menschliches, geistiges, ideales.

Eine der tiefsinnigsten Mythen des Hellenismus ist die Geschichte des Prometheus. Prometheus wurde uns Neueren der Typus berechtigter Auflehnung gegen die scheinbar fremde und willkürliche religiöse Autorität; er ist der Mensch, der, nachdem er es durch sich selbst so wunderbar weit gebracht, nun stolz auf sich selbst sich stellt, und seine eigne Souveränität und Gottheit behauptet; wir waren dieser Mensch, diese Prometheusnatur. Die Siege, die technische Beflissenheit über den Widerstand der Materie und blinden Natur, intellectuelle Kunst und Methodik über alten Aberglauben errang, schienen den Gott zu zeigen, der in uns selbst

wirkte, unser eigenstes Leben und Weben war; der Gott, der, gleichsam willenlos und aus sich selbst entsetzt, in den Verwandlungen des erscheinenden Naturlebens umgeführt wurde, schien in uns zu sich selbst zu kommen, Leben und Freiheit zu gewinnen und Fleisch zu werden, und wir glaubten, im Hinblick auf diese unsere innere Gottheit und Göttlichkeit, der Götter entbehren zu können, welche die Welt von Außen bewegen. Ja diese selbst erschienen als Phantome, aus zwar natürlichen Gesichtstäuschungen entstanden. Wenn Einer nur den Muth hatte, wirklich „um die Ecke zu sehen", siehe, so war Nichts da. Das gemeine Volk zwar, unfähig die Gottheit in sich selbst zu finden und durch sich selber auszuleben, wird ewig dem olympischen Fabelvölkchen anhängen, und seiner nicht entbehren können; es bedarf der äußern Fessel, es bedarf des äußern Bildes, damit es ein Maß, eine Norm finde und nicht verwildere. Aber der Erleuchtete schreitet stolz über den Köpfen der verwirrten sclavischen Menschen dahin, und indem er ganz seine eigne innere, hohe und adlige Freiheit zur Leuchte seines Lebens nimmt, lacht er der Götter, da er weiß, daß sie Nichts sind — da er um die Ecke gesehen hat und wahrgenommen, daß Nichts dahinter war. Ungefähr in diesem Sinne dichtete der jugendliche Goethe sein Fragment „Prometheus"; im reiferen Alter behandelte er denselben Bilderkreis im Fragment „Pandora". Hier ist dem Prometheus der starre Empörersinn genommen; er ist nur der *λεωργος* des Aeschylos, der Mann der unbedingten Thätigkeit, des „Kampfes ums Dasein". Um so mehr konnte neben ihm in Epimetheus, dem Mann der Illusionen, für das subjective Gefühlsleben eine relative Berechtigung construirt werden; aber die Worte der Eos, mit denen das Fragment schließt, sprechen es endgültig aus, daß allein im Göttlichen alle Gegensätze des Endlichen zur Versöhnung kommen; denn hier im Göttlichen ist das Maß, das Geheimniß des Guten und Schönen — nicht äußere Angemessenheit, sondern innere maßvolle g e b i l d e t e Gesinnung, *σωφροσύνη*, erzeugend.

Den Prometheusmythos machte den Hellenen Hesiod. Es bringt ihn die „Theogonie", dann auch „Werke und Tage". Es sei mir gestattet, mich an diesen Gedichten als an solchen zu erfreuen, zu erbauen, die jedes ein ursprünglich Ganzes und ihrer

ursprünglichen Anlage nach Eines Mannes Werk sind. Mochte dem Dichter seine Zeit das Material gegeben haben, dieses war wie ein Chaos und der Genius des Mannes wie ein Licht, das durch das Chaos fährt und es entsteht eine geordnete Welt. Nicht eine Ordnung, die von außen abgesehen und abgemessen ist, aber eine innere Einheit und Consequenz der Idee, die durch einige wilde Seitentriebe, Wucherungen pfadloser Phantasie nicht wesentlich gestört wird. „Vielfache Belege", sagt Bernhardy in seinem „Grundriß", „lassen den Dichter der Theogonie, welcher den ältesten und echtesten Grund des Ganzen gestiftet hatte, nur als Sammler erscheinen, dem eine Masse theogonischer und physiologischer Gedanken oder schon in Umrissen entworfener Dichtungen vorlag, dem es aber nicht gelang, die streitenden Vorräthe zur Einheit und Harmonie zu bringen. Er hätte dafür, was er nicht vermochte, den tief verborgenen Gehalt jener Ansichten durchschauen, und den gemischten Stoff mit Ueberlegenheit auf einem und demselben Standpunkt beherrschen müssen." Ei, wie einflußreich in jenen dunkeln Zeiten des Alterthums eine Compilation werden konnte, daß sich an sie, wie Herodot es bezeugt, der Glaube eines ganzen Volkes und ganzer Geschlechter desselben binden konnte! Schade, daß wir diesen Zauber nicht mehr kennen. Denn an Compilationen wenigstens würde es uns doch nicht fehlen, und wohl ebenso wenig an wahrscheinlichen Hypothesen, die den vermischten Stoff auf einem und demselben Standpunkt zu beherrschen befähigten. Diese hochgerühmte Kritik zersetzt den lebendigen Körper einer Dichtung in seine angeblichen und scheinbaren Theile, wie er sie in der Unordnung und Apospasmatik, die derselbe äußerlich zeigt, angedeutet finden kann, und so die Stücke, die nicht der Dichtung gehören, sondern die doch nur sie erst gemacht hat, nach ihrem verständigen Bedünken und nach den Grundsätzen der Logik vergleichend, probirt sie, wie dieselben sich nothwendig miteinander ausnehmen müßten, wenn das Werk nach ihrem Kopf ein Ganzes sein sollte. Allein Verstand und Logik sind nicht Maßstäbe für Werke wie diese. Ein Dichter wie Hesiod arbeitet nicht nach einem Plan, und sorgt sich nicht um logische und methodische Ordnung —, so wenig wie aus dem Samen das gegliederte Gewächs nach einer äußern Vorlage sich herausarbeitet, und

geometrischen Regeln in seiner Entwicklung folgt, sondern was es werden soll, das ist es ganz in sich, das ist sein Wesen, seine Kraft. So auch der Dichter — um ihn ist Dunkel, aber das Licht ist in ihm. Und ebenso wenig wie Logik und Methodik, ebenso wenig gehören sich zu ihm „physiologische Gedanken" oder, wie Carrière sagt, „priesterliches Nachdenken über Entstehen und Vergehen, über die Urgründe des Seins und die Entwicklung des Lebens". Dies „Nachdenken" scheint mit wenig Nachdenken vorgebracht. Denn wenn die Theogonie sagt: Zuerst entstand Chaos, danach ward Gäa, die Erde, und Gäa gebar den gestirnten Himmel — so sieht Jeder in diesen ersten Zeilen schon die völlige Abwesenheit alles vernünftigen Nachdenkens; für die Reflexion ist dies völlig sinnlos, und wenn es doch einen Sinn haben muß, so kann dieser doch keiner sein, den der Dichter oder wer es sei, sich gedacht hat, und es muß derselbe in einem andern Zusammenhang gesucht werden, als in dem Zusammenhang der Begriffe. Auch die vielen personificirten Abstracta in der „Theogonie" beweisen Nichts für eine, wie Carrière specificirt, „mythologisirende in Bildern denkende Reflexion" — übrigens ein Ungethüm von Begriff! — sondern sie zeigen lediglich, wie schlechterdings alles Menschliche und den Menschen Berührende dem im mythologischen Produciren begriffenen Genius sich mythologisch hypostasiren muß. Diese Art der innern Production schließt Nachdenken aus. Ihre Erzeugnisse enthalten wohl einen Sinn, aber sie haben den Sinn nicht wie ihn Gedanken haben — nach diesen angesehen sind sie sinnlos, absurd —, sondern wie man von Dingen und Sachen sagt, daß sie einen Sinn haben. Denn sie sind nichts Abstractes, sondern Sachliches, Lebendiges, und wie solches sind sie auch entstanden.

Hesiod nun erzählt in der „Theogonie" (V. 507 ff.) von Prometheus Folgendes. Dem Japetos, einem Titanen, Bruder des Kronos, gebar die Okeanine Klymene vier Söhne, Atlas, Menoitios, Prometheus und Epimetheus. Dem Atlas wälzte Zeus die Last des Himmelrundes auf, den Frevler Menoitios stürzte sein Blitzstrahl in den Erebos. Prometheus zog sich den Zorn des Zeus zu, weil er zu Gunsten der Menschen die Götter zu übervortheilen suchte. Denn als in Mekone die neuen olym-

pischen Götter und die Menschen, um sich miteinander auseinanderzusetzen, zusammentraten, und das erste gegenseitig bindende Opfer den Göttern gebracht werden sollte, da legte er von den Stücken des Opferthiers auf die eine Seite Fleisch und Eingeweide, sie mit dem Magen des Thiers bedeckend, auf die andre die Knochen, trügerisch sie ordnend und mit glänzendem Fette rings sie bedeckend, und forderte nun gleichsam als Wortführer der Menschheit Zeus auf zu wählen. Wohl durchschaute Zeus, der ewigen Rath weiß, den Betrug. Allein er sann den Menschen Verderben, er suchte eine Ursache an ihnen, und so ging er scheinbar blind auf den Trug ein und deckte das Fell auf, unter dem die Knochen lagen. Nun über die Arglist ergrimmend, versagte er den Menschen die Kraft des unermüdlichen Feuers. Aber wiederum betrog ihn Prometheus, indem er im ausgehöhlten Markraum eines Pflanzenstengels, desselben, den im Festtaumel des Dionysos Bakchos die Bakchen schwingen (ναρθηξ), den zündenden Funken stahl und vom Himmel herabtrug. Dafür fesselte ihn Zeus mit unauflöslichen Banden an den Pfeiler (den Fels, der wie eine Säule zum Himmel strebt), und sandte dem so qualvoll zwischen Himmel und Erde Hangenden einen Adler, der ihm Tags die unsterbliche, bei Nacht wieder anwachsende Leber zerfraß. Diesen Adler tödtete nach langer Zeiten Umlauf Herakles und befreite den Prometheus — nicht gegen den Willen des Vaters. Denn so fügte es Zeus, auf daß sein Sohn verherrlicht werde. Inzwischen aber hatte er auch an den Menschen seine Rache erfüllt. Denn er ließ von Hephästos ein Gebild aus Erde bereiten gleich einem Weibe, und von ihm und von Athene mit allen Reizen der Erscheinung ausstatten. Dieses „reizende Unheil" nahm Epimetheus auf und ward dadurch den Menschen zum Verderben. Denn von diesem stammt

Das arge Geschlecht und die Stämme der Weiber,
Die zum Unheil wohnen mit sterblichen Männern zusammen,
Nimmer Genossen der Noth, der umdüsternden, einzig des Schwelgens.

Soweit die „Theogonie". Die „Werke und Tage" wiederholen dasselbe in gedrängten Umrissen und geben nur dem letzten Theil eine besondere Ausführung. Hier betheiligen sich alle Götter,

das Gebild des Hephästos mit Reizen auszustatten. Daher heißt sie Pandora, die Allgabige. Sie wird darauf dem Epimetheus zugeführt, der sie, der Warnung des Prometheus (jedes Geschenk des Zeus zurückzuschicken) nicht achtend, bei sich aufnahm. Aber als er sie aufgenommen, da sah er ein, daß er ein Unheil hatte. Denn früher lebten die Menschen frei von Uebeln, ohne Arbeit und Mühe, und Noth der Krankheit. Aber das Weib nahm von dem Faß den mächtigen Deckel und gab ihnen Freiheit. Nur die Hoffnung blieb unter der Mündung des Fasses, und konnte nicht entschlüpfen, da jene zuvor den Deckel wieder aufdrückte. In der Allgemeinheit, wie hier von „dem Faß" (πίϑος) die Rede ist, dessen Herkunft, Ursprung und Natur in keinem Zuge angedeutet, und das insofern auf keine Weise als ein objectives Element legitimirt ist, scheint diese Wendung nur die bildliche Umschreibung desselben Gedankens zu sein, den auch die Theogonie aussprach, daß nemlich das Weib eine Schwächung der moralischen und physischen Natur des Menschen verursacht habe. Dasselbe Bild findet sich auch bei Homer (Ilias XXIV, 527 ff.). Denn auch hier sind die beiden Fässer, die an der Schwelle des Zeus des Glücks und des Unglücks Loose enthalten, ohne Zweifel nur ein Bild, und Nichts, was für mythologisch objectiv gelten soll. So aufgefaßt nun besteht in der That kein wesentlicher Unterschied mehr zwischen unserer Erzählung und derjenigen der Theogonie.

In Uebereinstimmung mit Hesiod erzählte nun auch ferner Sappho den Mythos [1]); auch Plato erwähnt den Feuerdiebstahl [2]), und fügt anderswo hinzu, Prometheus habe dasselbe aus der Werkstatt des Hephästos und der Athene entwendet [3]), so daß klar wird, es sei das Feuer insofern verstanden, als es den Künsten dienstbar ist.

Eine weitere und modificirte Ausbildung erhielt der Mythos durch Aeschylos in einer dramatischen Trilogie, aus der uns jedoch nur der zweite (oder wie Einige wollen: erste) Theil Προμηθεὺς δεσμώτης „der gefesselte Prometheus" vollständig, der dritte

---

1) Servius ad Virgil. Eclog. VI, 42.
2) Politic., p. 274.
3) Protagoras, p. 321.

(oder zweite) „der befreite Prometheus", nur in einzelnen Bruchstücken sich erhalten hat — dagegen der erste (oder dritte) „Prometheus Feuerbringer" (auch: Fackelträger) so gut wie ganz [1]) verloren gegangen ist. Im „gefesselten Prometheus" nun ist (V. 18) Prometheus Sohn der Themis; als Gattin gesellt er sich die Okeanine Hesione (V. 561 f.). Diese Abweichung von der ältesten Fassung, die sich Aeschylos erlaubte, ist augenscheinlich dadurch veranlaßt, daß dem Prometheus die Wissenschaft eines Schicksalsgeheimnisses zugeschrieben werden sollte, welches nach der ältern Dichtung der Themis gehörte, und ihr als einer Göttin der Weissagung, die der Gäa im Orakelsitz zu Delphi folgte, dazu einem Gliede des alten und ältesten Göttergeschlechts der Uranionen, und unter diesen die in den natürlichen Beziehungen waltende höhere Ordnung vertretend — auch nothwendig gehören mußte. Daher, sollte jenes Wissen des Prometheus irgendwie gerechtfertigt erscheinen, so mußte er zu ihr eine enge und nothwendige Beziehung einnehmen. Sonstige Schlüsse aus dieser Sohnschaft des Prometheus, wie in Bezug auf seinen Charakter oder den Charakter seiner That, zu entnehmen, scheint nicht geboten, ja nicht gestattet.

Prometheus ist nun ferner (V. 120 f.) Zeus' Feind und der Menschen Freund; er verfeindet sich den Zeus durch seine allzu große Freundschaft für die Menschen. Menschenfreundlich sein ist seine Weise; ein Gott, scheut er dabei nicht der Götter Groll; wider Recht, über das Recht hinausfahrend theilte er den Menschen wichtige Lebensgüter mit (V. 25 f.). Ihm gegenüber heißt Zeus Tyrann (V. 224), der nach neugemachten Gesetzen gegen alles geheiligte Herkommen regiert und das Ungemeine der Vorzeit zu Nichte macht (V. 150 ff.). Dies ist nun ohne Zweifel nach der Auffassung des Prometheus gesagt; es soll nicht die Gesinnung des Dichters ausdrücken, die sich sonst ja ganz anders zeigt und aller Voraussetzung nach nur zeigen kann. Selbst Hephästos, dem die oben citirten Worte (V. 28 ff.) in den Mund gelegt werden, redet da nach derselben fremden Auffassung. Und er beklagt ohne Umschweife den Prometheus als „verwandten Gott", und fügt sich nur unwillig dem Gebot des Zeus, ihn in Fesseln zu schlagen.

---

1) Bis auf einen Vers bei Gellius, Noct. Atticae XIII, 4.

Denn zwar erscheint Hephästos als Glied des olympischen Göttergeschlechtes, aber dieser Charakter ist in ihm doch nicht genügend fixirt, sein Wesen hat etwas entschieden Zweideutiges. Dies spricht sich einmal darin aus, daß nach der Theogonie (V. 927 ff.) Hera ihn ohne sich dem Gemahl in Liebe zu gesellen, und im Grimm der Eifersucht gebar; dann in seiner Lahmheit, welche anzeigt, daß ihm als ursprünglich widerstrebender Potenz die Kraft der Eigenbewegung gehemmt wurde; endlich in der mehrfach von ihm bezeigten Listigkeit und Heimtücke, durch die er in der Odyssee Ares und Aphrodite dem Gelächter der Götter preisgibt, und durch die er ferner selbst seine Mutter arglistig in die geheimen Fesseln des goldenen Sessels verstrickte [1]).

Als schon der Kampf der Titanen mit den neuen Göttern unvermeidlich war — so berichtet Prometheus (V. 197 ff.) —, da hat er, belehrt von seiner Mutter Themis und von Gäa, seinen Brüdern und Genossen dringend mit dem Rath angelegen, nicht durch Gewalt, sondern durch List den Sieg zu suchen. Aber sie verschlossen ihr Ohr seinen Vorstellungen und vertrauten nach ihrer Art einzig der brutalen Gewalt. Da er so nun alles verloren und den Sieg der neuen Götter unabwendbar sah, da trennte sich Prometheus von den zum Verderben Bestimmten und schloß sich dem Zeus an. Auf seinen Rath birgt nun der Tartaros Kronos und die Seinen. Man sieht, der Dichter läßt den Prometheus die Blöße seines Charakters mit brutaler Naivität preisgeben. Sein Handeln bestimmt sich nicht durch Ueberzeugung des „Besseren" (τοῦ ἀμείμονος — ein beliebter Ausdruck, um den Vorzug, ja die erlösende Kraft der hellenischen von den Olympiern ausfließenden Cultur zu bezeichnen), sondern durch kluge Erwägung der Umstände. Ja er hat nicht einmal die Fähigkeit sich zu überzeugen; sondern er sieht überall nur einen Streit der Kräfte und Gewalten, nicht das innere Wesen, aus dem dort das Ueberwinden, hier die Niederlage nothwendig folgte. Unter solchen Verhältnissen nun konnte der Friede wohl nicht von langer Dauer sein. Die Gegensätze nur äußerlich verbunden mußten sich geltend machen. Der Anlaß gab sich bald. Die Titanen waren nieder-

1) Pausan. I, 20; Hygin. Fab. 166.

geworfen, nun zürnte Kronion auch den Menschen, sie waren ja Diener und Genossen der Titanen, folglich selbst auch titanisch. Er beschloß sie insgesammt zu vertilgen und ein neues Geschlecht — nach seinem Herzen — sich zu ziehen. Und diesem Beschluß, sagt Prometheus, widerstrebte Keiner außer mir; ich hab's gewagt, ich riß sie heraus, daß sie nicht gänzlich zerstört zum Hades niedersanken. Hätte nun Zeus durch die Gewalt seines Blitzstrahls die Menschen zerschmettern wollen, so würde Prometheus wohl weder Zeit noch Kraft gefunden haben, sie zu retten. Nein, Zeus schlug einen andern Weg ein — er wollte sie langsam verderben; indem er ihnen die nothwendigen Mittel des Lebens entzog, die nun ja sein souveränes Eigenthum waren, sollten sie an ihrer eignen Ohnmacht zu Grunde gehen und, indem sich ihre angeborene Hülfslosigkeit so bis auf das Aeußerste sichtbar machte, die ausschließliche Macht und das ausschließliche Recht des Zeus verherrlichen. An ihnen sollte das Titanische so recht zu Schanden gemacht werden. Nun konnte Prometheus die Sinkenden herausreißen, indem er heimlich hinter dem Rücken des Zeus das ihnen von diesem Entzogene und andres Nöthige ihnen wieder zustellte. Zeus also ist der Menschenfeind, der brutale herzlose Tyrann — Prometheus dagegen der Freund und Wohlthäter der Menschen; aus reiner Menschenliebe gibt er sich dem Zorn der Götter preis. So will es Prometheus verstanden haben. Aber Prometheus lügt. Denn sein Thun ist Empörung — nicht nur deswegen, weil er den Menschen wider den Willen des Zeus zugänglich macht, was sie bedürfen, sondern er ist Titane und die Menschen sind titanisch, sind seines Geschlechtes, und seine Absicht geht dahin, die Menschen von der Gnade wie von dem Recht der Götter unabhängig zu machen, und allein unter ihnen als Vater und Wohlthäter zu triumphiren. Indem er ihnen mit Umgehung der Götter die nothwendigen Lebensmittel zugänglich macht, stellt er sie auf eigene Füße, gibt ihnen den Göttern gegenüber volle Selbständigkeit und Mündigkeit, und macht, daß sie der Götter lachen können.

Wenn nun aber der Chor V. 247 frägt: „Gingst du nicht etwa noch weiter über das hinaus, was du angegeben" — nemlich die Menschen dem hülflosen Versinken in den Hades entrissen zu

haben, und Prometheus nun sofort beginnt, die Wohlthaten aufzuzählen, die er den Menschen mitgetheilt, so könnte es scheinen, als sei jene Rettung vom unmittelbaren Verderben eine besondere That, und nicht eben durch diese mitgetheilten Wohlthaten vermittelt. Allein dieses Bedenken erledigt sich leicht. Der Chor nemlich kann sich nicht denken, daß Prometheus, nur weil er den Menschen das Leben gerettet, solche Strafe erleiden solle; er fragt daher, ob nicht doch etwas Größeres, Gewagteres vorliege. Und indem nun Prometheus seine Wohlthaten einzeln aufzählt, so macht er damit erkennbar, daß allerdings es nicht blos um Rettung sich gehandelt habe, sondern darum, die Menschen zugleich auf eigne Füße zu stellen. Er hütet sich aber wohl, es zu sagen, um die Scheinheiligkeit nicht einzubüßen, die ihn scheinbar berechtigt, den strafenden göttlichen Richter und Rächer zu schelten.

Nun denn die Wohlthaten, die Prometheus den Menschen mittheilte. Zuerst: daß er ihnen die unheilvolle Gabe nahm, ihr Loos vorauszusehen und ihnen statt dessen blinde Hoffnungen *τυφλὰς ἐλπίδας* einpflanzte:

P. Die Menschen hemmte ich ihr Loos vorauszusehen.
Chor. Und dieser Krankheit welches Mittel fandest du?
P. Ich pflanzt' in ihre Seelen blinde Hoffnungen.
Chor. Gar großen Segen gabst du da den Sterblichen.

Mich wundert, daß die schneidende Ironie verkannt werden konnte, die der Dichter in diese Zeilen legte — eine Ironie, die sich einerseits gegen Prometheus richtete, andrerseits gegen den Chor, der in seiner Antwort seine sittliche Bornirtheit auf das frappanteste preisgibt. Mochte die Fähigkeit, sein Loos vorauszusehen, eine Krankheit, ein Unheil sein, eine jener Gaben des zürnenden Gottes, durch die er die Menschen verderben wollte, ndem er ihnen den Muth des Lebens nahm — die blinden Hoffnungen waren gewiß ein Scheingut, das unter schmeichlerischer Außenseite ein viel größeres Unheil, ein sittliches verbarg. Blinde Hoffnungen, das sind die Erwartungen, die Einbildungen von Glück und Hoheit, die sich der Mensch ohne Urtheil und Kenntniß der bedingenden Voraussetzungen — von den Zielen und Erfolgen seiner Bestrebungen macht, und die ihn mit Leidenschaft unauf-

haltsam auf dem Weg zu diesen Zielen vorwärtstreiben. Blinde Hoffnungen sind die Illusionen, welche eitle und nichtige Dinge der Sinnlichkeit mit einem Glanz hoher Glücksverheißung vergolden, und frevelhaftem Unterfangen das Ziel einer göttergleichen Befreiung und Erhöhung vorgaukeln. Blinde Hoffnungen sind es, welche Thorheit und Schuld liebenswürdig machen, und durch welche Thorheit und Schuld sich einschmeicheln. Denn dem Prometheus, dem *λεωργός* V. 5, d. h. dem um jeden Preis, unbedingt, und soweit auch dem ins Maßlose, Schrankenlose hinein Thätigen [1]), ihm liegt nur daran, dem Menschen den Drang unablässigen Strebens, den unwiderstehlichen Fortschrittsdrang einzupflanzen, und zu diesem Zweck flößt er ihm blinde Hoffnungen ein, die bei steter Unbefriedigung mit dem Gegenwärtigen, mit dem, was der Mensch hat, stets das Zukünftige, das, was der Mensch nicht hat, in den reizvollsten Farben erscheinen lassen; die den Menschen nie sich genügen lassen mit den Gütern und Befugnissen, die er hat, sondern ihn rastlos vorwärtstreiben, erträumten Seligkeiten nach, ohne Rücksicht auf göttliches Recht und Gewissen, ohne Betracht der Mittel, die er gebrauchen muß, der Voraussetzungen seines Handelns, denen er dienstbar wird. Solche Illusionen verschmäht der gerechte und besonnene Mann, *ὁ ἀνὴρ δίκαιος καὶ σώφρων*; die urtheilslose Menge ist es, die mit ihnen betrogen wird, und die sie verführen und beherrschen wollen, die bedienen sich dieses Betrugs. Auf diese Weise erscheint Prometheus, der Fortschrittsmann, hier als Demagog, als Urdemagog, und wir können nun hier schon einen Einblick in die wahre Tendenz dieses Drama's gewinnen.

Wenn auch der moderne Interpret, der sich wohl auch etwas mit seinem Titanismus weiß, sich über die Bedeutung jener Hoffnungen täuschen kann, dem hellenischen Zuhörer, der nicht nur manche Sprüche seiner Weisen und Dichter wußte, sondern auch sie mitlebte, konnte die Ironie des Tragikers nicht unverständlich sein. Denn bei ihm und seinen Weisen und Dichtern standen von

1) *λεωργὸς* von *λέως* = *τελέως παντελῶς* und *ἔργον*, vgl. Archilochus frgm. 87: *πάτερ Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος, σύ δ᾽ ἔργ᾽ ἐπ᾽ ἀνθρώπων ὁρᾷς λεωργὰ καὶ θεμιστά.*

vornherein die Hoffnungen in zweideutigem Ruf, und das Beiwort „blind“ ließ deutlich genug errathen, daß sie hier eben im schlechtesten Sinne zu nehmen seien. Schon, wenn Hesiod auch die Hoffnung in dem Faß des Unheils enthalten sein läßt, deutet er damit hinreichend an, was sie ihm werth war; und wenn nun, nachdem alle Uebel herausgeflattert waren, nur die Hoffnung unter dem Rand des Fasses hängen geblieben sein soll, weil das vorwitzige Weib zuvor den Deckel zuschlug, so soll damit ohne Zweifel das Eitle, Illusorische, Unerfüllbare der Hoffnung, ihre angeborene Irrealität angezeigt werden, durch die sie, während die andern nun mit derber Realität sich bethätigen, ihrerseits nie aus ihrer Potentialität, ihrem Traumwesen in die freie Luft der Wirklichkeit hinaus kann, ihrem Inhalt jegliche Aussicht auf Realisirung von vornherein verloren ist. Ferner gehört hieher auch eine Elegie des Simonides [1]), der um 576 v. Chr. geboren wurde. Sie lautet:

Kein Ding bleibet dem Menschen in ewiger Dauer beständig,
 Und kein schöneres Wort sagte der Chier, wie dies:
„Wie an den Bäumen das Laub, so grünen und welken die Menschen.“
 Wenige zwar sind, die erfassend es mit dem Ohr,
Auch es zu Herzen sich nehmen: Denn Jeden begleitet die Hoffnung,
 Die in dem jungen Gemüth keimet und haftet zumal.
Während sich Einer erfreut der lieblichen Blume der Jugend,
 Träumet der schwärmende Kopf Vieles, was nie sich erfüllt:
So denkt Keiner, so lang er gesund ist, an Leiden und Krankheit,
 Keiner, so lang er sich frisch fühlet, an Alter und Tod.
Thoren, welche den Sinn an Solches heften und niemals
 Richtig bedenken, wie schnell Jugend und Leben dahin
Schwinden im Augenblick; du weißt es und also entschließ' dich
 Nur Heilsames allein gönne dir bis an das Ziel.

Auch Sophokles sagt, daß die bewegliche Hoffnung zwar vielen nützlich sei, vielen aber auch ein Betrug leichtsinniger Begierden [2]). Und Euripides sogar bezeichnet die Hoffnung als das allergrößte Uebel, indem durch sie schon viele Staaten angetrieben seien, sich mit Leidenschaft ins Uebermaß und Unmaß zu

1) Ap. Stob. flor. XCVIII, 29.
2) Antigone, v. 615.

stürzen[1]. Die Hoffnung führt den Menschen in Unheil und Verderben, weil sie ihm mit eitlen, grundlosen Vorstellungen von Glück und Seligkeit schmeichelt. Und für Glück, sagen die Dichter, ist der Mensch unersättlich[2]; das Glück ist ihm Gott und mehr als Gott[3]; bei weitem aber ist vor dem Glück die richtige und weise Sinnesart zu schätzen[4].

Hören wir jedoch weiter, welcher Wohlthaten sich Prometheus an den Menschen rühmt. Vor allem gab er ihnen das Feuer, und sie erlernten von demselben viele Künste. Die Menschen waren (V. 441 ff.) gänzlich roh und unentwickelt, er weckte ihnen Verstand und Urtheil. Ins Blaue starrten sie hinein, sie hörten und merkten sich es nicht, Nachtwandlern gleich lebten sie im Taumel, kannten weder Backsteingebäude noch Holzarbeit, wohnten eingegraben in Höhlen, kannten keinen Unterschied der Zeiten, sondern lebten gedankenlos einen Tag um den andern hin. Da unterrichtete sie Prometheus in dem Lauf der Gestirne und der Unterscheidung der Himmelszeichen, lehrte sie Zahlenkunde und Schreibekunst, zeigte ihnen Rosse ins Joch zu spannen und das Meer mit Schiffen zu befahren, gab ihnen Heilmittel gegen Krankheiten, und Anweisungen, die Träume, die Eingeweide, den Vogelflug zu deuten. „Endlich die unter der Erde verborgenen Schätze, Erz, Eisen, Silber, Gold — wer kann", ruft er aus, „sich rühmen, vor mir sie gefunden zu haben. Wahrlich, Niemand ohne Prahlerei. In kurzen Worten alles insgesammt vernimm: Den Sterblichen kommt von Prometheus jede Kunst."

πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως.

Was uns hier auffallen muß, das ist die gänzliche Abwesenheit aller sittlichen Lebensgüter unter den Gaben des Prometheus, ja die gänzliche Beziehungslosigkeit dieser Gaben zu den sittlichen Principien, der rein materielle Charakter derselben. Es ist das dem Charakter des Prometheus angemessen, der als *λεωργός* völlig ohne alle sittlichen Rücksichten vorgeht. Allein an sich ist es klar,

1) Supplices, v. 479.
2) Aeschylus, Agamemn. 1331.
3) Choephori 57 sq.
4) Sophocles, Antigone, v. 1347 sq.

daß alle Kräfte und Güter des äußern materiellen Lebens mehr ein Fluch als ein Segen werden, sowie ihr Gebrauch nicht durch ethische, durch sittliche wie ästhetische Grundsätze geleitet und organisirt wird. Ohne diese, ja mit bewußtem Absehen von ihnen, den Menschen das Imperium naturae, die Souveränität geben, heißt in der That dem Kind das Feuer zum Spielen in die Hand geben, damit es das Haus anzünde und selbst darin umkomme.

Weiter nun (V. 761 ff. 907 ff.) verräth Prometheus, ihm sei bekannt, wie Zeus einst ebenso seines Throns verlustig gehen werde, wie Kronos vor ihm; der Fluch des Kronos seines von ihm schmählich gestürzten Vaters werde sich an ihm erfüllen. Selbst werde Zeus in die Netze des Geschickes rennen. Er werde ein Ehebündniß schließen und aus diesem werde ein Sohn hervorgehen, stärker als er, ein Wunder, nicht zu bestehen im Kampf, einen Flammenstrahl schwingend gewaltiger als der Blitz. Zeus, dies hörend, sendet den Hermes und läßt Prometheus auffordern, das verhängnißvolle Ehebündniß zu nennen. Doch dieser weigert sich beharrlichen Trotzes, auch dann noch, als er mit den schärfsten Foltern bedroht wird. Der Blitz des Zeus werde ihn, den am Felsen gefesselt Hangenden, zunächst mit diesem Felsen in die Tiefe hinabschmettern; nach langer Zeit werde der Fels mit ihm wieder aufsteigen, und ein Adler werde kommen, täglich ihm die Leber zu zernagen; nicht eher solle er frei werden, bis ein Unsterblicher sich finde, bereit, für ihn in den Hades herabzusteigen. Und die Drohung erfüllt sich. Prometheus versinkt, indem er die Allmutter Gäa und den lichtspendenden Aether zu Zeugen aufruft seines ungerechten Leidens — ein Schlußeffect, wie er großartiger nicht gedacht werden kann, und die tiefste Erschütterung in den Seelen der Zuschauer zurückgelassen haben muß.

Im „befreiten Prometheus“ nun zogen zuerst die Titanen, von Zeus ihrer Haft entlassen, als Chor auf, die Leiden des Bruders zu beklagen. Auf ihre Anrede antwortet ihnen Prometheus, seine Qualen schildernd. Er ist müde der Pein und sehnt sich, zu sterben. Dann errathen wir, wie Herakles den Adler getödtet hat, wofür er nun von Prometheus mit den Worten angesprochen wird: „du mir feindseligen Vaters liebstes

Kind" [1]). Die übrigen Fragmente sind der Beschreibung entnommen, die Prometheus dem Herakles von seinem Weg zu den Hesperiden mittheilt. Die Befreiung durch Herakles wird auch schon im „gefesselten Prometheus" (V. 768 f.) angedeutet. Hier soll sie geschehen ἄκοντος Διός, wider Willen des Zeus. Es ist anzunehmen, daß auch dies nur nach der Auffassung der Redenden (der Io) gesagt ist.

Soweit Aeschylos. Von Spätern wird uns die Fabel noch ausführlich erzählt von Apollodor in der Mythologischen Bibliothek I, 7, 1; II, 5, 4. 11 und von Hygin in den Fabeln 54 und 144, und dem Poeticon Astronomicum II, 15. Wir erfahren, daß es die Nereide Thetis war, von der dem Zeus der stärkere Sohn erstehen sollte. Sie wird daher einem Menschen, dem Peleus, vermählt, dem sie das hellenische Ideal menschlicher Heldenstärke, den Achilles, gebiert. Herakles auf seinem Zug nach den Gärten der Hesperiden wird von Prometheus mit Rath unterstützt und tödtet dafür zum Dank bei seiner Rückkehr den leberfressenden Adler durch einen Pfeilschuß. Früher schon, als er zum Fang des Erymanthischen Ebers auszog, hatte er in einem Streit mit den Kentauren unabsichtlich auch den Cheiron verwundet. Die Wunde wollte trotz sofortiger Hülfe nicht heilen und, unerträgliche Schmerzen leidend, wünschte der Verwundete sich den Tod. So ward nun in ihm der stellvertretende Gott gefunden, der für Prometheus zu sterben übernahm. Dieser konnte daher befreit werden, und indem er nun Aufklärungen über die dem Zeus drohende Gefahr gab, konnte diese, und zwar durch jene Vermählung der Göttin mit einem Menschen, abgewandt werden. Doch mußte Prometheus für ewige Zeiten einen eisernen Ring und einen Kranz von Keuschlamm tragen.

Jüngern Ursprungs und Erzeugniß der Reflexion sind die Erzählungen, die den Prometheus, sei es zum Stammvater der Menschheit machen, indem sie ihm den Deukalion zum Sohn geben [2]), sei es selbst zum Menschenbildner [3]). Während die erstere

1) Aeschyli Dram. fragm. rec. Bothe. Προμ. λυομ. fragm. 1. 2. 3. 10.

2) Apollod. I, 7, 2; Apollonius Rhod. Argonautic. III, 1086 sq.

3) Apollod. I, 7, 1; Pausan. X, 4.

nur eigentlicher andeuten will, was wir bereits oben schließen zu dürfen meinten, daß die Menschen seines Geschlechts, nemlich titanisch, seien, soll die zweite augenscheinlich nur allegorisch ausdrücken, daß Prometheus die Menschen erst zu Menschen gemacht und geschaffen habe, indem er ihnen die Elemente der Civilisation und durch diese Bewußtsein ihrer selbst, Freiheit und Selbständigkeit mittheilte [1]).

Versuchen wir nun den Mythus in seinem ganzen Zusammenhang zu erklären und zu deuten.

Prometheus ist Feuerdieb — Feuerbringer; ὁ πύρφορος θεὸς Τίταν Προμηθεύς, heißt es bei Sophokles (Oed. Col. v. 55). Diese enge Beziehung zum Feuer ist der bestimmende Grundzug in seinem Bilde. Er ist sogar Gott des Feuers. Bei Euripides (Phoeniss. 1128) trägt er in der Rechten eine Fackel; ihm zu Ehren wurde in Athen ein Wettlauf mit Fackeln angestellt, bei dem derjenige Sieger blieb, der zuerst an dem Ziel mit brennender Fackel anlangte [2]). Man könnte ihn daher den Lichtgottheiten zuzählen. Aber das ist durchaus falsch. Das Feuer als solches, nicht sofern es auch leuchtet, ist gemeint. Und es läßt sich nach Hesiod und Aeschylos gar nicht verkennen, daß es ferner gemeint sei, sofern es den Künsten und besonders der Bearbeitung der Metalle dient; weder also, sofern es brennt und zerstört, noch sofern es wärmt, sondern sofern es die harte und spröde Materie schmilzt und erweicht, und der zweckmäßigen und schönen Form empfänglich macht. Dies und nicht das erwärmende Heerd- und Lagerfeuer, das nur ein Bestandtheil der rohen Natur ist, hatte Zeus den Menschen entzogen, brachte Prometheus ihnen zurück. Er allein aber zugleich schloß ihnen die Schatzkammern der Erde auf, und lehrte sie die aus diesen zu Tage geförderten Metalle zu bearbeiten. Prometheus erscheint also soweit ganz als Hephästos oder mit Hephästos verwandt, wie ihn dieser selbst ja bei Aeschylos auch als „verwandten Gott" anredet. Die Mythe läßt ihn auch

1) Vgl. Jul. African. ap. Euseb. praep. evang. X, 10, 14: Προμηθεύς, ὃς πλάσσειν ἀνθρώπους ἐμυθεύετο· σοφὸς γὰρ ὢν εἰς παιδείαν αὐτοὺς ἀπὸ τῆς ἄγαν ἰδιωτείας μετέπλαττε.

2) Pausan. I, 30.

völlig in die Stelle des Hephästos eintreten. So war nach einem Bericht er es, wie sonst Hephästos, durch dessen Hammerschlag Athene aus dem Haupt des Zeus entbunden wurde [1]). Prometheus wird nun also der Genius, der Dämon der Metallurgie. Diese aber ist die Grundlage der Civilisation, und so dehnt sich seine Befugniß weiter aus. Er bringt auch Gestirnkunde, Zahlkunde, Schrift, Heilkunst und Mantik, Rossebändigung und Schifffahrtskunst. Er wird zum Princip und Repräsentanten der Civilisation überhaupt, oder vielmehr einer ältern Civilisation und Bildung, welche das hellenische Volk besaß, bevor sich ihm die olympische Götterwelt offenbarte, einer vorhellenischen Bildung also, die zugleich ihre eigentlichen Quellen und Originale nicht auf griechischem Boden, sondern in Asien hat.

Prometheus ist ein Gott, den die Hellenen mit Asien gemeinsam hatten, ja, der in Asien eigentlich seine Heimath hatte, dessen erste Entstehung und dessen Originalgestalt in Asien zu suchen ist. Dies läßt sich zunächst daraus schließen, daß in dem Chorgesang bei Aeschylos (397 ff.) als solche, die mit dem Chor das Schicksal des Prometheus beklagen, gerade Bewohner des „heiligen Asiens" genannt werden. Ebenso ist ja auch der Schauplatz seines Leidens nach Asien verlegt. Man könnte glauben, daß gerade dieser Umstand die Veranlassung wäre, um das Mitleid der Völker Asiens in Anspruch zu nehmen. Allein der Leidensort ist doch nicht so entlegen, keineswegs so in das Herz Asiens zurückgezogen, daß örtliche Gründe allein für den Ausschluß der westlichen Völker genügen könnten. Vielmehr ist es eine Lokalität, von der aus die stärksten und zahlreichsten Verbindungsfäden sich von Asien nach dem Westen und nach Europa hinüberstreckten.

„Alle", singt der Chor, „die den Sitz des heiligen Asiens bewohnen, bekümmern sich um deine qualvollen Leiden, im Besondern die jungfräulichen Bewohnerinnen von Kolchis, unerschrocken im Gefecht — die Schaaren Skythiens, bis zu den äußersten Enden der Erde den Mäotischen See umwohnend, die kriegerische Blüthe

---

1) Euripid. Jon. 455; Apollod. I, 4, 6.

der Sarmaten [1]), welche an den Thoren [2]) des ragenden Kaukasus wohnen, ein streitbares Heer, tobend mit spitzschaftigen Lanzen." Hier ist auch das auffällig, einmal, daß es besonders skythische Völker sind, die an seinem Schicksal theilnehmen sollen; daneben auch, daß diese Völker, die um ihn klagen, wilden und kriegerischen Charakters sind. Nun könnte man Jenes daher ableiten, daß eben von den Skythen aus dem Land der Skythen das Eisen kam. Daher es auch anderswo von Aeschylos „der von den Skythen eingewanderte Fremdling", oder schlechtweg „skythisch" genannt wird; ebenso das aus dem Eisen gefertigte Schwert „der bittere Löser des Zwistes, der pontische Fremdling, das scharfe aus dem Feuer hervorgegangene Eisen" [3]). Auch die Oertlichkeit, die dem Strafleiden des Prometheus angewiesen wird, könnte mit der Bezeichnung allein motivirt erscheinen, die sie in unserm Drama (V. 301 f.) erhält: *ἡ σιδηρομήτωρ αἶα* — die Gegend, die des Eisens Mutter ist, wobei wahrscheinlich nicht das Gebirge des Kaukasus allein, sondern auch das namentlich nördlich umgebende Land, zu dem jenes gleichsam das Thor ist, verstanden sein wird. Wenn aber von dort her das Eisen, und wie vielleicht schon aus den eben angeführten Worten des Aeschylos

---

1) Die Handschriften haben hier *Ἀραβίας τ' ἄρειον ἄνθος*. Mit Recht vermuthet Gottfr. Herrmann *Σαρματᾶν*. Er bemerkt zu dieser Stelle Folgendes: „Apertum est, Aeschylum de noto claroque populo loqui, qui vel ad Caucasum, vel in ipso Caucaso habitet. Nam quod sequitur *ὑψικρήμνον θ' αἷ πόλισμα Καυκάσου πέλας νέμοντας* non solum metri indicio sine *τε* copula scribendum est, sed etiam propter ipsam sententiam. Ineptissima esset enim gentis commemoratio, cujus nomen, quo in genere sibi placent tragici, taceretur, et tamen illa vocaretur *δάϊος στράτος κτλ.* Hinc non puto dubitari posse, quin Sarmatas dixerit A. scripseritque *Σαρματᾶν τ' ἄρειον ἄνθος*. In hoc enim plane quadrat illa descriptio: sed nomen jam perantiquo tempore obscuratum fuisse oportet, ut ex superstitibus literarum vestigiis *Ἀραβίας* eruerent librarii. Simillimi ipsis etiam versus sunt Dionysii periegetae 652 sqq.:

ἦ τοι μεν λίμνης Μαιώτιδος ἄγχι νέμονται
αὐτοὶ Μαιῶται τε καὶ ἔθνεα Σαρματάων
ἐσθλὸν Εὐαλίου γένος Ἄρεος.

2) Statt *πόλισμα* der Handschriften vermuthet G. Herrmann *πύλας*, vgl. Plin. Hist. nat. VI, 12.

3) Septem in Thebas. v. 727 sqq. 817. 941 sqq.

von dem Schwert, als dem dem Feuer entsprungenen pontischen Fremdling, zu schließen ist, auch die Bearbeitung des Eisens und die Metallurgie überhaupt gekommen ist; wenn diejenigen, deren Land des Eisens Mutter ist, auch jedenfalls die ersten waren, die dasselbe ausgruben, um es zu bearbeiten, sollte es dann nicht sehr nahe liegen, zu vermuthen, daß der Dämon der Metallurgie dort bei diesen Völkern auch eigentlich zu Hause, und dort in seiner Originalgestalt zu finden sei?

Diejenigen Völker, welche die Alten Skythen, wir aber Turanier nennen, hatten nach dem Zeugniß des Trogus Pompejus [1]) einst, bevor noch die ersten Grundlagen der großen semitischen und arischen Weltreiche Vorderasiens sich gebildet hatten, angeblich funfzig Jahrhunderte lang ganz Vorderasien inne. Die Untersuchungen der Denkmäler und anderer in Betracht kommender Momente haben dies bestätigt. Die deutlichsten Spuren ihrer Gegenwart finden sich in Chaldäa und in Medien. Weiter erlaubt uns die Etymologie der geographischen und Personen-Namen alte Sitze der Skythen anzunehmen in Atropatene, in Armenien, Cappadocien und der ganzen Ausdehnung des Taurusgebirges. Hier kamen sie in Conflict mit den Ariern in Phrygien und wurden von diesen in der Richtung des Pontus Euxinus zurückgedrängt [2]).

Diese Skythen oder Turanier nun sehen wir schon in Besitz gewisser Elemente der Civilisation, ja sie dürfen als die ersten Erfinder derselben angesehen werden, welche den ihnen nachfolgenden Semiten in denselben die nothwendigen Vorbedingungen für den diesen obliegenden historischen Beruf darreichten. Im Besondern wissen wir von Chaldäa, daß den turanischen Ureinwohnern dieses Landes die Erfindung der Keilschrift, ferner die Ausbildung der Magie und der Astronomie, endlich auch die Begründung einiger gewerblichen Künste und Fertigkeiten eignete [3]). „Eng verbunden aber mit der Magie bildete der vorherrschende Zug

1) Justin. I, 1.

2) Franc. Lénormant, La magie chez les Chaldéens, p. 312 sqq.

3) Desselben Études arcadiennes, Tom. I, p. 3. 76. 133 sqq. Die Anfänge der Cultur (les prem. civilisations), Bd. I, S. 70 ff.

dieser (wie auch der jetzt noch in ihren alten Wohnsitzen bestehenden turanischen) Völker die hohe Ausbildung der Metallurgie, und das mit dieser Kunst eng verknüpfte Auftreten eines Cyklus von mythologischen Vorstellungen. In der Geschichte und Tradition sind sie die vorzüglichsten Metallarbeiter, die Verehrer der Götter des Bergbaues und der Schmiedekunst." [1])

Es scheint nun durchaus denkbar, daß im Besondern diese Kunst der Metallurgie auch die westlichen Völker Kleinasiens und der griechischen Halbinsel direct aus den Händen und von den Unterweisungen der Turanier empfingen. Vielleicht siedelten sich turanische Künstler unter ihnen an, bildeten miteinander zunftartige Verbände, und legten der Organisation derselben ihre väterlichen und nationalen Gebräuche und religiösen Anschauungen zu Grunde. Darauf deuten die fremdartigen Gestalten der idäischen Daktylen, die sich in der Umgebung der idäischen Mutter, der phrygischen Kybele finden und von Phrygien auch nach Hellas hinübergekommen sein sollen. Es heißt von ihnen, daß sie Zauberer und Tränkemischer und die ersten Bearbeiter des Eisens gewesen seien — zuerst mit der Kunst des sinnreichen Hephästos in den Bergschluchten Kupfer und Eisen fanden, es ins Feuer trugen und vorzügliches Werk zum Vorschein brachten [2]). Diese Verbindung von Zauberei und allerlei geheimer Kunst mit der Metallurgie weist auf turanische Nationalität und Glaubensart. Wenn nun aber allmählig die Kunst Gemeingut wurde, so gewiß auch die mit dieser speciell verknüpften religiösen Vorstellungen; mit der Kunst auch der Genius, als dessen Ausfluß und Inspiration sie von vornherein sich gegeben hatte. So wäre also Prometheus seiner Grundlage nach eine fremde, nemlich turanische Götterbildung, oder doch die Reproduction einer solchen. Auffallen mußte es ja schon, in ihm einen Gott des Feuers zu finden, in dem das Feuer lediglich nach seiner technischen Verwendung verehrt wurde. Bei denjenigen arischen Völkern welche sich rein aus sich oder selbst in bestimmtem Gegensatz gegen das Fremde

---

1) Lenormant, Anf. der Cultur, Bd. I, S. 73 f.

2) Apollon. Rhod. Argonautica I, v. 1123—25; Scholia in Apollon. 1126 sq. 1131.

und zwar eben das Turanische entwickelten, bei den Indern und den Iraniern finden wir zwar auch die Verehrung eines oder mehrerer Feuergottheiten, aber was hier das Motiv der Verehrung gibt, das ist doch lediglich die leuchtende und wärmende oder verzehrende Eigenschaft des Feuers.

Mit der Zeit jedoch mußte das Fremdartige, was etwa anfangs dieser Vorstellung des Feuergottes oder dem subjectiven Eindruck derselben anhaftete, verschwinden, und dieselbe ganz dem eigenthümlichen Glaubenskreis eingeschmolzen, amalgamirt sein. So finden wir denn nun den Prometheus charakterisirt als Titanen, d. h. als ein Mitglied desjenigen Göttergeschlechts, dem das hellenische Volk unmittelbar vorher ergeben war, bevor mit der Idee des Zeus alle olympische Herrlichkeit ihm erschlossen wurde.

Die Lebensalter des hellenischen Volkes lassen sich am besten aus der von Pausanias (VIII, 1 ff. vgl. 38) erzählten mythen- und sagenhaften Urgeschichte Arkadiens ableiten. Der erste Menschenbildner soll hier Pelasgos gewesen sein. Er lehrte die Menschen Hütten bauen und sich mit Thierfellen bekleiden — auch unterrichtete er sie, unter dem Wildwachsenden, von dem sie ausschließlich sich nährten, für diesen Gebrauch die zweckmäßige Auswahl zu finden. Sein Sohn Lykaon baute die erste Stadt, Lykosura. Die Götter aber, denen er diente, waren solche, die Menschenopfer forderten. Er selbst opferte auf dem Altar ein neugebornes Kind dem Gott, den er auf einem Berge verehrte, und brachte das Blut des Geopferten ihm als Trankopfer dar. Man erinnere sich, daß auch der Baal Moloch in Kanaan, dem zur Speise Kinder lebendig im Feuer verbrannt wurden, auf Höhen verehrt wurde und dort seine Altäre hatte. Das geläuterte hellenische Gemüth drückte seinen Abscheu gegen solchen Gottesdienst dadurch aus, daß es dichtete, jener Lykaon sei zur Strafe in einen Wolf verwandelt worden. Ihm war solch ein Opfer etwas Unheiliges, *πρῆγμα οὐχ ὅσιον* [1]). Endlich folgte in Arkadien Arkas, den die Tochter des Lykaon dem Zeus gebar; dieser erlernte den Ackerbau von Tryptolemos aus Eleusis, dem Geweihten der

---

1) Herodot. II, 119.

Demeter [1]), und führte ihn bei seinem Volke ein. Von da an habe Land und Volk den Namen Arkadien geführt; mit der Einführung des Dienstes der Demeter, indem das ganze Leben auf den Ackerbau gegründet wurde, nahm es hellenische Glaubens- und Denkweise an und ward in den Kreis der specifisch hellenischen Völker eingereiht.

Hier unterscheiden sich klar drei Lebensstufen des hellenischen Volkes. Zuerst leben sie als Hirten und Nomaden, sich vom Wildwachsenden nährend, ohne Städte und feste Ansiedlungen, ungesellig und ohne den Boden zu cultiviren [2]). Ihre Götter sind jene namenlosen des Herodot, d. h. die noch ganz generellen, in das Ganze zerfließenden, folglich unpersönlichen und abstracten des Zabismus, wie auch Plato angibt (Cratylus, p. 397), Sonne, Mond, Sterne, Erde und Himmel.

Lykaon baute eine Stadt, seine Brüder und Söhne folgten seinem Beispiel. In den ältesten Culturstaaten Vorderasiens, die für diese Stufe durchaus original und typisch sind, wurden die Städte für die Herzpunkte des Lebens gehalten. Auf diese und die in ihnen sich entwickelnden Betriebsamkeiten gründete sich die ganze moralische und materielle Existenz. Zwar wurde auch das Land fleißig bebaut, und das Tiefland zwischen Euphrat und Tigris, wie das Küstengelände Phöniziens luden dazu auf das eigenste ein; allein dies war doch nur nebenbei, es war kein bestimmendes Element des socialen Lebens — Technik und Industrie waren die eigentlichen Hauptadern desselben. Dem entsprechend zeigen sich die Götter. Es sind in der Hauptsache entweder Stadthüter

---

1) Vgl. Homeri hymn. in Cererem.

2) Vgl. Dorfmüller, De Graeciae primordiis. Aetates quatuor, p. 37 sqq. Ich glaube übrigens, daß zwischen dieser ersten Lebensstufe und der folgenden noch eine andere sich eingereiht hat, welche der Vedischen Epoche und insbesondere der Indra-Religion in Indien entspricht. Die Licht- und Lebensgötter dieser Stufe mögen zum Theil in den Olympiern wieder auferstanden sein, indem über die physische Qualifikation derselben hinaus und auf ihrer Grundlage ethische und humane Individualität in ihnen entwickelt wurde. Sie waren gleichsam die Puppen, aus denen in Folge des ins Sittliche und Geistige vertieften Conflicts die Olympier sich entwickelten.

Poliuchen [1]) wie Melkart und Astarte, oder Städte-Zerstörer πτολιπόρθοι [2]) wie Baal-Moloch. Denn dessen Zorn dachte man sich in und mit den Belagerungsheeren heranziehend, und nirgends und niemals wurden ihm in eclatanterem Maße Menschenopfer gebracht, als in belagerten Städten. Er war der Gott der weiten und wüsten, wilden Natur, und jede Form, durch die sich der Mensch von dem Nivellement der Natur ausschloß und aus ihr heraushob, insbesondere also die festen Städte, die auf dieser Stufe als die ersten und hauptsächlichen Bedingungen einer solchen Ausschließung und Erhebung empfunden wurden, waren Gegenstände seines Grimms.

Nun solchen Göttern haben nachher auch die Pelasger, jene Urbevölkerung von Hellas, aus deren Mitte die hellenische Nation hervorging, gedient. Lykaon, hörten wir schon, opferte dem Gott, dessen Altar auf einer Höhe aufgerichtet war, ein neugebornes Kind. Gottheiten der Zeugungslust und des Zeugungsorgasmus werden uns als pelasgisch bezeugt von Herodot (I, 51) und Pausanias (I, 14); und als die von Epiros nach Italien ausgewanderten Pelasger, erzählt Dionys von Halikarnaß (I, 24), das Orakel wegen verschiedener Unglücksfälle befragten, erhielten sie zur Antwort, die Erstlinge aller Dinge seien richtig und recht den Göttern dargebracht, aber die menschliche Erstgeburt sei man ihnen noch schuldig, d. h. das Opfer der erstgebornen Kinder, durch das der Zorn des Baal-Moloch gestillt wird.

Die Hesiodische Theogonie recapitulirt in mythologischer Form die Epochen der griechischen Religionsgeschichte. Die Titanen der Theogonie entsprechen, wie dies auch durch die Deutung des gesammten mythenforschenden Alterthums bestätigt wird, jenen vorderasiatischen Gottheiten. Das ganze unter den Auspicien dieser Götter sich entwickelnde Leben hat zu seiner Voraussetzung und

---

1) Hesychius s. v. πολιοῦχοι. οἱ τὴν πόλιν σώζοντες καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῆς.

2) Ares heißt bei Hesiod (Theog. 936) πτολιπόρθος. Wir dürfen diesen Beinamen auf Baal-Moloch anwenden, da Ares nur eine Form des Baal-Moloch, in das Hellenische übertragen, ist; vgl. m. Cultur und Religion, S. 351. Zu den dort citirten Belegen ist noch hinzuzufügen: Aeschylus, Supplices, v. 633. 622 sqq. 679.

Grundlage die Technik. Das Princip der Technik ist Prometheus; sein eigentlicher Gegensatz ist die Demeter Thesmophoros, die Mutter des eigenthümlich hellenischen Lebens, mit deren Erscheinung die Grundlage des gemeinsamen Lebens an Stelle der Technik der Ackerbau wird.

Nach innen nun also sind die Verehrer dieser Gottheiten in gewerblicher industrieller Betriebsamkeit thätig, nach außen aber in kriegerischer Bereitschaft zum Angriff wie zur Abwehr. Kriegerisch aber ist im Grunde auch jener gewerbliche Wetteifer. Recht frappant bricht diese innere Natur desselben bei den Phöniziern aus, die ihre fremden Concurrenten nicht nur durch Billigkeit und Güte der Waaren aus dem Felde zu schlagen, sondern recht eigentlich mit Mord und Brand sie und ihre Anlagen und Unternehmungen zu vernichten suchten [1]). Es wird zwar von einem „friedlichen Wettstreit der Cultur" gesprochen; allein der Kampf der Concurrenz, auch wenn er sich von den Excessen brutaler Gewaltthätigkeit fernhält, ist doch an sich selbst keineswegs friedlich, vielmehr getrieben und erfüllt von allen Leidenschaften des Krieges. Ihn versteht Hesiod nicht unter jener Eris, welche gut für die Menschen walte — „Werke und Tage" zu Anfang:

Nicht blieb ihres Geschlechts die Einzige Eris, es walten
Zwei auf Erden: Die eine belobt ein Verständiger ziemend,
Rüge gebürt der andern; es strebt ihr Sinn voneinander,
Denn die eine sucht den verderblichen Krieg und den Hader zu fördern,
Unheilbringend; es liebt sie der Sterblichen Keiner; gezwungen
Nur nach der Ewigen Willen verehrt man die lästige Eris,
Aber die Andre, der Nyx schon früher entsprossen, der dunkeln,
Stattete Zeus weit herrlicher aus, der gewaltige, waltend
Unter den Menschen, im Aether, sowie um die Wurzeln der Erde;
Diese nun rüttelt empor selbst lässige Männer zum Wirken.
Denn wenn Einer, entfremdet der Arbeit, schauet des Andern
Wohlstand, trachtet er schnell sein Land zu bebauen, zu besäen,
Trefflich zu ordnen das Haus, mit dem Nachbar eifert der Nachbar
Um den Erwerb. So waltet die Eris, die gut für die Menschen.

Die Voraussetzung, von der der Dichter ausgeht, ist ein auf den Ackerbau gegründetes Volksleben. Hier hat Jeder sein festes

---

1) S. Movers in Ersch und Gruber's Encyklopädie. Artikel Phönizien, S. 360 f.

und sicher umgrenztes Eigenthum, und in diesem sein bestimmtes Auskommen, das ihm Niemand streitig machen kann und schmälern. Er hat ein Capital, dessen Ertrag nicht nothwendig zur Waare wird, sondern zunächst ihn direct ernährt. Allein soweit derselbe auch zur Waare wird, so geht das Capital doch nie in die Waare auf, sondern bleibt unberührt an sich selbst und schafft sich durch sich selbst immer neue Erträge. Und die Erträge sind derartig, daß unter normalen Verhältnissen jene eigenthümlichen Einflüsse der Concurrenz auf sie gar keine Anwendung finden. Denn ihr Werth bestimmt sich im Allgemeinen nach der zeitweiligen durch die Natur- und Witterungsverhältnisse bedingten Größe der Production, und im Besondern lediglich nach der Qualität der einzelnen Producte. In jedem einzelnen Fall aber bestimmt sich die Höhe und Güte des Ertrags nach der auf das Eigenthum verwandten Arbeit und Sorgfalt. Indem nun der Lässige den Fleißigen und den trefflichen Zustand seines Eigenthums und die Größe seines Ertrages betrachtet, so rührt ihn die Scham und treibt ihn, jenem es nach- oder selbst zuvorzuthun. Es entsteht ein Wetteifer, der nicht darauf ausgeht, den Andern zu ruiniren, durch den Ruin des Andern groß zu werden, sondern der, sich durchaus in den Schranken des rechtlichen Eigenthumsbesitzes haltend, nur diesen je zur höchsten Blüthe hinanzuführen sucht. Aus solchem Wetteifer erblüht dann der wahre Nationalwohlstand. Hier bedarf es keiner Gesetze, den Eifer des Erwerbs einzuschränken, damit des Einen Eifer nicht zum Schaden und Verderben des Andern ausschlage. Das Gewerbe und die Industrie aber bedarf solcher Gesetze, soll nicht Wildheit und Gewaltthätigkeit der rohen Natur sich in die menschliche Gesellschaft einschleichen, sollen menschliche humane Rücksichten, Rücksichten des Erbarmens und der höhern — der geistigen, nicht natürlichen Gerechtigkeit die bestimmenden bleiben.

Was es nun mit Prometheus im Allgemeinen auf sich hat, das wissen wir jetzt. Um aber die Idee des Mythus noch eigentlicher und besondrer zu ergründen, müssen wir wissen, wer Zeus, der Feind des Prometheus, der angebliche Menschenfeind, war, müssen im Weitern überhaupt das hellenische Humanitätsideal kennen lernen.

Zeus ist der Urheber und Repräsentant des Rechts. Das Recht, Dike, ist seine Tochter, sein Mädchen [1]), oder Beisitzerin des Zeus [2]). Zeus ordnet die Zeiten auf das was sein soll, εἰς τὸ δέον [3]); er ist die Kraft des beständigen und ewigen Gesetzes, das gleichsam Führerin des Lebens und Lehrerin der Pflichten ist [4]). Dieses Gesetz, dessen Kraft Zeus ist, ist das ungeschriebene Gesetz, oder die ungeschriebenen Gesetze, welche die Substanz aller geschriebenen sein müssen — jene Himmelsgeburten, von keiner sterblichen Natur erzeugt, unsterblich, unabwendlich,

μέγας ἐν τούτοις θεὸς οὐδὲ γηράσκει [5]).

Zeus ist der Geist, die Macht des sittlichen Bewußtseins, des Gewissens.

Eine weitere Illustration gibt Hesiod (W. u. T. V. 274 ff.):

Du o Perses erschließe jedoch dein Herz der Ermahnung:
Horch auf die Stimme des Rechts und vergiß durchaus der Gewaltthat!
Das ja ordnete Zeus als Gesetz an unter den Menschen:
Schamlos fressen einander die Fische, das Wild auf den Fluren
Und die geflügelten Vögel, da keins aus ihnen vom Recht weiß;
Aber den Menschen verlieh er das Recht, die gesegnetste Gabe.

Zeus ist die Quelle des Rechts. Dieses Recht ist nicht das, das Jeder an dem Andern und gegen ihn hat; es ist das Recht, das unabhängig an sich selbst, über dem Einen und dem Andern, sie gegenseitig verpflichtet. Und zwar verpflichtet und verbindlich macht nicht durch Ansehn der Person und Druck der Majoritäten, sondern durch sich selbst, durch eigne innere Kraft und durch Ueberzeugung des Gewissens. Das, indem es die Menschen gegenseitig verpflichtet und verbindlich macht, sie auch miteinander verbündet und verbindet, und indem es das Entzweiende, das Einzelinteresse, durch das der Einzelne andere nur etwa für sich in Anspruch

---

1) Hes. Th. v. 901 sqq.; Op. et D. 256; Aeschyl. Sept. 644; Choeph. 947.
2) Soph. O. C. 1381.
3) Pausan. I, 40.
4) Cic. de nat. deor. I, 5.
5) Soph. O. R. 862 sqq.; Antig. 454 sqq.

nimmt, aufhebt in der entschiedenen Pflicht, durch die der Einzelne für Andere und für das Ganze in Anspruch genommen wird, und alle Ansprüche und Anrechte des Einzelnen an die Vorbedingung der Pflicht knüpft, die er gegen die Anderen und das Ganze zu erfüllen hat, und wiederum nur aus der Pflicht ableitet, die diese gegen ihn erfüllen, — das also dadurch ein stetiges Gefühl innerer Solidarität erzeugt, in dem der Einzelne sich nicht mehr für sich und von sich, sondern nur in einer und zwar innerlich nothwendigen Gegenseitigkeit mit den Andern bestehend findet. Das somit — dieses Recht — entschieden pacificirend wirkt, ja das einzig gründlich pacificirende Element ist, und alle Kriege, sowohl die äußern Angriffs- und Eroberungskriege, als den Kampf um das Dasein in der Gesellschaft, den Kampf der Concurrenz und den Stände- und Klassenkampf in der Wurzel tilgen muß. Dieses, das wahre Recht, behält nur dann und soweit sich, seinen Charakter und seine Wirkung, als es in der Gottheit als Ausfluß der Gottheit gedacht wird. Denn nur soweit hat es seine Unbedingtheit, seine Unabhängigkeit und Erhobenheit über die Einzelnen. Wird das Recht dagegen von der Gottheit abstrahirt, tritt Gottlosigkeit, Verachtung und Leugnung der Gottheit ein, und wird das Recht in die schwankenden Neigungen und Meinungen der Majoritäten gesetzt, so kehrt sich das Recht um in Gewalt, Verwilderung bemächtigt sich der Gesellschaft und ein beständiger Kampfzustand zerwühlt ihre Eingeweide. So wie Aeschylos sagt in den Eumeniden (V. 533 ff.):

> Frevelnde Willkür ist der Gottlosigkeit Kind,
> Aber Gesundheit des Sinnes zeugt den all-
> lieben erwünschten Glücksstand.

Die Gesinnung, die sich nun auf Grund des im Gemüth aufgehenden Rechtsbewußtseins entwickelt, wollen wir jetzt in ihren einzelnen Beziehungen kennen lernen. Vor allem ergibt sich ein Idealismus des Gemüthes, der theils das nackt Sinnliche und Materielle, das Gemeine mit Entschiedenheit von sich entfernt und abstößt, theils in dieses Sinnliche selbst höhere Bezüge legt, es vergeistigt, geistig verklärt. Dies nannten die Hellenen Scham *αἰδώς*. So spricht Theognis (V. 905 f.) von solchen,

Denen so gut auf Zunge sowie auf Augen die Scham noch
weilt, und die nicht der Gewinn locket zu schändlichem Thun —

— und Pindar sagt von einer Stadt (Nem. IX, 32 ff.):

Hier sind ritterliche Männer,
Die überlegene Seelen
Haben über irdisch Gut [1]).
Traun ein unglaubliches Wort! Denn
Heimlich berückt von Gewinnsucht weicht die Scham,
Die allein Ruhm bringt.

Hier bezeichnet also die Scham die das Gemeine abhaltenden, über dasselbe erhebenden Intentionen. Andererseits wenn Pindar von dem Beilager des Apollo mit der Kyrene (Pyth. IX, 12) sagt, „Aphrodite habe ihnen auf das Lager reizende, d. h. erst reizend machende Scham gestreut", sehen wir in ihr den Idealismus der Empfindung, der das Gemeine in seine Beleuchtung stellend ihm dadurch höhere Bedeutung und somit auch menschenwerthe Reize leiht. Oder wir können hier und auch wenn von einer *αἰδὼς τοκέων* u. s. w. die Rede ist, die Scham auch für die weise Zurückhaltung ansehen, welche die sittlichen Grenzen und Unterschiede achtet, diejenigen Unterschiede, die zwar nicht sinnlich und palpabel sind, aber in dem höhern idealen Zusammenhang, in den die Anschauung des Menschen die Dinge aufnimmt, unbedingt und unübersteiglich gesetzt werden. Damit geht der Begriff der *αἰδὼς* in den der *σωφροσύνη* über. Gegensatz der *σωφροσύνη* ist *ὕβρις*, aber bei Theognis V. 49 wird letztere auch der *αἰδὼς* entgegengesetzt:

αἰδὼς μὲν γὰρ ὄλωλεν· ἀναιδείη δὲ καὶ ὕβρις
νικήσασα δικήν, γῆν κατὰ πᾶσαν ἔχει.

σωφροσύνη — ein nahezu unübersetzbares Wort — ist das weise Ansichhalten, das den Drang zügelt, ins Schrankenlose hinauszutrachten — die sittliche Selbstbeherrschung, die sich in den idealen Grenzen der Dinge hält, wogegen die *ὕβρις* die frevelnde Willkür, die schrankenlose Leidenschaft und Begier ist, die mit dem Anspruch auf unbedingte Freiheit jene idealen Grenzen, seien sie nun in der Sitte, im Gewissen oder bereits in öffentlichen Ordnungen aus-

1) *Κτεάνων ψύχας ἔχοντες κρέσσονας* — ein bedeutendes Wort!

geprägt, verachtet und überspringt, aus einem Realismus des Gemüthes hervorgehend, der keine andern Schranken kennt, als die physische Unmacht und Unmöglichkeit. Daher muß auch mit ihr zunächst durch realistische Argumente geredet werden, um sich eindringlich zu machen. Diese Gesinnung traut sich alles zu, der Mensch verläßt sich auf sich selbst, allein Sohn seiner Kraft zu sein. Hier ist das Argument zunächst angebracht von der angeborenen Schwäche und Hinfälligkeit menschlicher Dinge. Athene spricht es aus gegen Odysseus in Sophokles' Ajax (V. 127 ff.):

Und da du dieses nun ersiehst, so rede selbst
Auch du nie wider Götter ein verwegen Wort,
Und trage Stolz nicht, ragst vor einem Andern du
An hohem Reichthum oder Armeskraft hervor.
Ein Tag ja senket und erhebt hinwiederum
Jedweden Menschen.

Wie lächerlich ist es, sich auf sich selbst stellen zu wollen, und den höheren Mächten, die die Geschickeswage in der Hand haben und sie heben und neigen, zu trotzen. Diese aber, fügt Athene hinzu, lieben die Besonnenen, und hassen die Bösen.

τοὺς δὲ σώφρονας
θεοὶ φιλοῦσι καὶ στυγοῦσι τοὺς κακούς.

Das Vorhergehende ist nur ein argumentum ad hominem. Die σωφροσύνη kann durch dasselbe angeregt werden, sie hat aber ihr Wesen in sich selbst. Das will sagen, die σωφροσύνη ist keineswegs blos die Resignation und die kluge Selbstbeschränkung im Hinblick auf die eigene Schwäche und die Uebermacht der Götter. In ihr an sich ist nicht dieses Knechtische, sie wächst unabhängig aus ihrer eignen Wurzel. Diese Wurzel ist das Maß [1]), d. h. die ideale und sittliche Determination, die allerdings zunächst negirend und beschränkend wirkt, aber nur mittelst des durchaus positiven Wesens, das sie an sich hat. In Bezug auf dieses hat das in ihr gebildete Gemüth wahre Schönheit. Theognis sagt (V. 939): „Gerecht sein vor allem heißt schön sein“, und Sappho [2]):

---

1) Theogn. v. 642 ed. Welcker. Pind. Olymp. XIII, 47; Isthm. V in fin. Aeschyl. Eumenid. 530 sq. u. a. St.

2) Frgm. 101 Bergk:
ὁ μὲν γὰρ καλὸς ὅσσον ἴδην πέλεται καλός,
ὁ δὲ κἀγαθὸς αὐτικα καὶ καλὸς ἔσσεται.

„Wer schön ist dem Ansehen nach, der ist blos zufällig schön; wer aber auch gut ist, der ist eben dadurch und an sich schön.“

In dies alles aber schließt sich allerdings wesentlich der Bezug auf die Gottheit ein. Allein dieser Bezug ist kein äußerlicher, sondern ein innerer nothwendiger. Das Sittliche, das Ideale ist Ausfluß, ist Substanz der Gottheit — es ist das Göttliche, sofern es an sich selbst das den Einzelnen, den empirischen Menschen Bedingende ist — etwas das sich ihm offenbart hat, das ihn macht und zurechtsetzt, das er sich nicht zurechtgemacht hat, noch das irgendwie in seiner Befugniß steht. Tugend ist also unzertrennlich von Frömmigkeit. Nur der Fromme der *εὐσεβής* ist auch gerecht und besonnen *δίκαιος καὶ σώφρων*. Sowie Theognis sagt (V. 75):

Kyrnos, scheue die Götter und fürchte sie; denn es verwehret
Dies Ruchloses zu thun oder zu reden dem Mann.

Das Pflichtgefühl entspringt aus der Gottesfurcht. Diese beiden aber führen den Weg zu höhern Genüssen. Pindar betet zu Zeus (Olymp. XIII, 110), er möge ihm Scham gewähren und das Glück süßer Freuden. Allein alle Freuden, alle Genüsse bereitet nach ihm die Charitin (Olymp. I, 30; IX, 30; XIV, 5 ff.). Die Charis, die Grazie, ist ein Fund der Hellenen. Sie ist ein Kind des Idealismus. Der Idealismus ist eine Aufgabe, eine innere Gemüthsarbeit, aber er ist auch der Schlüssel des wahren Lebensgenusses.

Die *ὕβρις* richtet sich insofern zuerst gegen die Götter, als sie deren Prerogative an sich reißt. Der Mensch beansprucht die Absolutheit, die nur den Göttern zukommt. Aber dieser Anspruch erhebt sich aus einem ganz andern Grunde, als auf dem die Absolutheit der Götter ruht, und auf der Verschiedenheit dieses Grundes beruht eigentlich der Widerspruch, die Reaction, die von Seiten der Götter ihm entgegentritt. Denn der Grund, auf dem die Majestät der Götter beruht, ist das Recht, die sittliche Norm — ist das ethische Ideal; sie sind selbst nur das nach verschiedenen Seiten auseinandergesetzte Ideal in der Idee der Gottheit hypostasirt. Der Stolz des Menschen aber geht hervor aus der zügellosen Begier, aus der Selbstsucht, die ohne Rücksicht und

Unterscheidung alles an sich reißen, alles sich unterwerfen will, und sich dazu kraft eigner Stärke für berechtigt hält. "Ὕβρις φυτεύει τύραννον — sagt der Chor im Oedipus Rex. Nun erhebt sich dagegen die Reaction der innern sittlichen Lebensgrundlagen; das ist das Gericht, die Nemesis der Götter; sie machen den Menschen friedlos und haltlos, daß er sich schließlich bis zur Sinnlosigkeit überspannt und sich selbst zerstört; andererseits sofern die sittlichen Lebenstypen sich bereits zu Anschauungen der Gesammtheit und zu gesellschaftlichen Ordnungen krystallisirt haben, dieser ganze höhere ideale oder menschlich-göttliche Zusammenhang steht dem frevelnden Beginn entgegen, und ist der Fels, an dem sein stolz bewimpeltes Schiff zerscheitern muß. Sein Stolz ist eitel. Denn seine selbstsüchtige Leidenschaft ist an sich ohnmächtig, impotent — ihre Spannung, sie mag so gewaltig, so ungeheuer erscheinen wie sie wolle, ist innerlich hohl, und geht an sich selbst, an dem Gegensatz, den sie gegen das Recht einnimmt, zu Grunde — zerplatzt im höchsten Punkt der Spannung wie eine Seifenblase. Wenn nun daher von einem Neid der Götter, die den Menschen nicht ein ihnen gleiches vollkommenes Glücksloos gestatten wollen [1]), ja von einer Scheelsüchtigkeit [2]) derselben die Rede ist, so ist das nur nach dem Augenschein geurtheilt. Jenes Phantom von Glück, das der Mensch in der allseitigen und unbeschränkten, somit zügellosen Entwicklung seiner Kräfte, in dem allseitigen und unbeschränkten, somit zuchtlosen Besitz und Genuß äußerer Lebensgüter findet, dieses auf selbstsüchtigem Grunde beruhende Scheinglück ist es, was die Götter dem Menschen verwehren. Es ist aber auch die ὕβρις ein Kind der Sattheit — τίκτει τοι κόρος ὕβριν, sagen Theognis und Pindar — wenn dem Menschen viel auf Erden gelingt, und er dann, wie so leicht geschieht, sein Herz an dieses äußere Glück hängt, sich gleichsam darin versieht. „Diejenigen Menschen", sagt Aristoteles (Rhetor. II, 8), „welche sich für außerordentlich glücklich halten, ὑβρίζουσι, d. h. sie glauben, daß sie nun alles ungestraft wagen dürften, alles ihnen gelingen werde, alles vergönnt sei. Dies liegt eben in der Natur des Menschen.

1) Odyss. IV, 170; XXIII, 210.

2) Pausan. II, 33.

Denn seine Natur hat eine titanische Wurzel, die Wurzel seiner Natur ist die Begierde, die Götter aber sind begierdelos, sie dürfen alles können und alles wagen, weil das Recht die Grundlage ihrer Natur ist. Jene Ehebruchs- und Liebesaffairen der Götter selbst sind nicht das, was sie subjectiv erscheinen; sie sind ein gnadenvolles Herablassen der Götter zu den Menschen, welche aus den Menschen und im Menschlichen neues, höheres Göttliches erwecken wollen. Die Götter selbst an sich sind keusch. So wie Tibull singt zum Fest der Weinlese (II, 1):

Vos quoque abesse procul jubeo; discedat ab aris
  Cui tulit hesterna gaudia nocte Venus.
Casta placent superis: pura cum veste venite
  Et manibus puris sumite fontis aquam.

Daher wenn nun die Götter dem Menschen kein vollkommenes Glück gestatten, so kann das wiederum auch als ihre erziehende Weisheit, als weise Fürsorge gedeutet werden, damit die Menschen nicht ὑβρίζουσι. Denn wie Heraklit sagte [1]) ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πορκαιὴν — man muß mehr darüber her sein, das Feuer der wilden Begier, der falschen Freiheitssucht zu löschen, als eine Feuersbrunst. Und wenn also besondere glückliche Zufälle und Umstände, vor allem Herrscherbesitz und Reichthum, so leicht den Menschen verleiten, zu denken, es stehe ihm alles zu Gebote, er dürfe und könne alles zwingen oder sich alles kaufen, so versteht man auch die Dichter, die sich vor allem mäßigen Besitz loben wollen. Das Recht, sagen sie, wohnt in rauchgeschwärzten Wohnungen und verläßt mit abgewandtem Blick das goldene Prunkhaus, das schuldbefleckte, nicht achtend die falsch belobte Macht des Reichthums. Großer Reichthum wird selten ohne Schuld erworben, bewahrt und gebraucht. Die Fülle materieller Güter und Genüsse zieht den Blick ab von den idealen Aufgaben, wie von den idealen Gütern. Das große Glück, sagt Aristoteles, macht mitleidslos; Rechtssinn schließt auch Wohlthätigkeit und Herzensgüte ein, der wahrhaft lebendig Gerechte ist auch barmherzig. Unbarmherzig ist nur jene falsche Gerechtigkeit, die

1) Ap. Diog. Laert. IX, 2.

äußerlich nach abstracten Begriffen und Grundsätzen gemacht ist. Theognis sagt (V. 191):

> Thue Gewalt Niemandem mit Bosheit; einem Gerechten
> Geht wohlthätiger Sinn jedem Verdienste voran.

Die Offenbarung des Rechts hob als Grundlage sofort das Gemüth des Hellenen auf den Standpunkt des Idealismus. Auf diesem Standpunkt fühlte er sich dem Reiz der materiellen Güter überlegen, und nur nach idealem Werth die Dinge schätzend und nach Beziehungen der Idee handelnd, wies er alle utilitaristische Rücksichten von sich. Der Olivenkranz galt ihm höher als goldene Kronen; wer ihn errungen, hatte die Säulen des Herakles erreicht. Durch solchen Idealismus und nicht durch den Vorzug ihrer Bewaffnung und Heeresorganisation, oder durch ihre Wissenschaft und Kenntniß — besiegten die Hellenen die Millionen des Perserheeres. Und erst als sie anfingen Realpolitik zu treiben, wie wir sie bei Thukydides in voller Blüthe sehen, und überhaupt realistische Rücksichten die herrschenden wurden, da gingen sie sittlich und politisch zu Grunde.

Ebenso ergab sich aus dem idealistischen Grundzug des hellenischen Gemüthes seine Geringschätzung der bloßen Technik. Wir declamiren heutzutage viel von einer sog. „Würde der Arbeit"; ja gewisse Leute wollen sogar, daß alle, die irgendwie thätig sind, wie z. B. selbst der Dichter, der Liebling der Musen, oder ein Feuilletonist, wie der Verfasser dieser Abhandlung, sich für Arbeiter gelten lassen, und in solchem Titel einen Ruhm suchen sollen. Es ist aber das nur eine elende Phrase, mit der man das nichtswürdige Sclaventhum der modernen Gesellschaft vergolden will. Allerdings mag man von einer Würde der Arbeit reden im Gegensatz zu dem sybaritischen Müssiggang solcher Leute, die es nicht nöthig haben. Allein an sich läßt sich doch nicht absehen, welche Größe und Ehre in der gemeinen materiellen Arbeit liege. Pretensionen wie die oben erwähnten wären dem Hellenen schlechterdings unverständlich gewesen. Für ihn konnte die Handarbeit nur gelten als Mittel zum Zweck; nur da konnte sie Würde gewinnen, wo sie von der Nothdurft und dem gemeinen Genuß emancipirt sich höheren idealen Zwecken verband. Und wem es vergönnt

war, mit den Göttern zu tafeln und in göttergleichem Licht zu strahlen, der durfte sich erhaben darüber dünken, für einen Arbeiter zu gelten, auch dann, wenn er in grobem Mantel einherging und unter rußigem Dache wohnte; denn er fand seine Würde in seinen höheren Zielen.

Doch eine Arbeit schätzte der Hellene allerdings, und fand in ihr seine Größe, seinen Werth — die Arbeit, die er an die Tugend wandte. Der Idealismus ist eine Aufgabe, und wie das realistische Element sowohl von außen wie von innen aus den Wurzeln unserer Natur heraus uns umdrängt und bedrängt, eine schwere, nicht im Spiel der Einbildungskraft zu leistende Aufgabe. Der innere Adel der Gesinnung und Person, die sittlich-ästhetische Vollbildung in ihrem Gehalt und Umfang ist nur durch anhaltende strenge innere Geistesarbeit zu erringen. Die Götter haben sie von Natur, der Mensch muß sie sich erwerben, erkämpfen. „Vor die Tugend“, sagt Hesiod, „setzten die Götter den Schweiß“; „alles Gute“, sagt Epicharm [1]), „verkaufen uns die Götter um Mühen und Arbeiten“; „aus den Anstrengungen“, sagt Aeschylos [2]), „erzeugen sich den Sterblichen die Tugenden“; und Herodot [3]) und Thukydides [4]) erklären, „es sei herkömmlich bei den Hellenen, daß aus den Anstrengungen die Tugenden gewonnen werden“.

Endlich nun als Frucht rechtstreuer Gesinnung war der Friede nach innen und außen hochgehalten, der Krieg, sei es der innere Krieg der Parteien, sei es der äußere Krieg, verhaßt — Ares, der verhaßteste, mißachtete Gott, dessen Niederlagen im Streit mit Vertretern höherer Ideen mit Genugthuung verzeichnet werden. Die Ruhe preist Pindar als Tochter des Rechts [5]); streitlos nennt er den im Recht wohlgeordneten Zustand [6]), und faßt alles zusammen in den schönen Worten [7]):

---

1) Ap. Xen. Mem. II, 1. 20.
2) Fragm. 381.
3) VII, 102.
4) I, 123.
5) Pyth. VIII init.
6) Pyth. V, 65 sqq.
7) Olymp. XIII init.

Hier wohnt Eunomia, wohnen
Ihre Schwestern, Säulen der Staaten, die nie wanken, wohnt
Das Recht und von sanftem Gemüth
Der Friede, die Wahrer des Reichthums,
Sie, der hochweisen Themis goldenes Geschlecht.
Sie verlangen dem Frevelsinn,
Der Saltheit trotzigem Kind, zu wehren.

Das also sind die Grundzüge einer Denk- und Sinnesart, wie sie durch die Offenbarung des Zeus dem Gemüthe vorgezeichnet und zugänglich ward. Diejenigen, durch deren Besiegung Zeus zur Herrschaft, d. h. durch deren Occultation er zur Manifestation gelangte, sind die Titanen; Zeus bannte sie in den Tartaros. Damit sind sie wohl aus der offenen Gegenwart verdrängt, sie sind nicht mehr von vornherein und ausschließlich im Regiment über das Bewußtsein, allein sie weben und wühlen doch an der Wurzel desselben und suchen emporzukommen. Das Titanische im Menschen läßt sich nicht gänzlich umbringen, so lange die Menschen eben diese sterblichen, erdgeborenen sind. Ja die Götter selbst und das neue unter ihnen erblühende Leben kann der Mitwirkung der titanischen Kräfte nicht entbehren, es muß sie als dienend unter sich aufnehmen, da ja die materiellen Voraussetzungen aller höheren Cultur und Lebensentfaltung, diese äußere Beherrschung der Naturkräfte und Elemente, diese Summe technischer Fertigkeiten, ihr eigenthümliches Werk sind. Insofern hat sich ja auch Prometheus von den übrigen Titanen getrennt und dem Zeus angeschlossen. Er hat auch in der That etwas in seiner Natur, durch das er von den Titanen zu den Olympiern einen gewissen Uebergang bildet, wenngleich die Vermittlung, die er vertritt, nur eine äußerliche ist. Denn seine Künste geben ja eben dem Menschen den ersten Anlaß und die erste Möglichkeit, sich von dem Kreis der wilden Natur auf sich selbst zurückzuziehen; und in solcher Isolation auf den Verkehr mit seinesgleichen können dann die eigentlich humanen, die idealen Elemente seines Wesens sich erregen und erwecken. Prometheus erweckt sie nicht, aber er gibt die äußeren Bedingungen, unter denen sie erwachen können. Endlich nun läßt sich selbst sagen: Wenn die Titanen gänzlich vernichtet wären, so würden auch die neuen Götter nicht sein,

nicht wirksame, lebenskräftige Gewalten sein. Denn sie sind das nur durch den Gegensatz der Titanen und des Titanismus, nur sofern sie diesen Gegensatz überwunden haben und halten. Das Recht ist nur wirklich, actu Recht und wird als solches erkannt, durch den Gegensatz der wilden Natur, indem es diese bändigt, und die Sittlichkeit nur effectiv Sittlichkeit, sofern sie die ungeordnete Leidenschaft, die zügellose Begier bezwingt und unter sich hält.

Das jedenfalls ist gewonnen: Das Titanische hat keine Allgemeingültigkeit mehr, es ist als bös erkannt; das Gewissen ist erwacht, und im Gewissen ist es gerichtet und verurtheilt. Nun ist an ihm Nichts mehr anzustaunen und zu bewundern, die Größe und Uebergewalt gilt Nichts mehr, Zeus, die Sonne des Rechts, hat das Ungeheuere *τὰ πελώρια* der Vorzeit, wie Aeschylos sagt, zu Nichte gemacht — das Bewußtsein hat es verworfen, es hat für das Bewußtsein nichts Bedeutendes und Anziehendes mehr — es ist Frevel, *ὕβρις*, es ist die Sünde selbst. In der That, die *ὕβρις* ist dem Alterthum die Sünde selbst, die ganze Sünde, so daß neben dieser andere fast gar nicht zur Empfindung kommen. Insbesondere Geschlechtssünden werden im Alterthum fast gar nicht als solche angesehen. In dieser Hinsicht scheint alles verstattet, so lange den Beziehungen nicht der Schleier der idealen Illusion völlig abgezogen ist und die nackte Gemeinheit hervortritt. So unleugbar edeldenkende Männer, wie Theognis und Pindar, sprechen mit der größten Unbefangenheit von einer Leidenschaft, die uns mit Recht greuelhaft erscheint. Das Gemüth ist so ausschließlich von dem Gegensatz, durch den sich zunächst seine innere Bildung und Entwicklung bestimmte, eingenommen, daß sich alles, was nicht bestimmt diesen Gegensatz einschloß, mehr oder weniger der sittlichen Bemessung entzog.

Prometheus ist Titane, sein Vater ist Japetos, nächst Kronos hervorragendster Widersacher des Zeus [1]). Allein eigentlich ist Prometheus Kronos selbst. Er hat denselben Beinamen wie Kronos, *ἀγκυλομήτης* Theogon. 545, O. et D. 48; analog ist auch Th. 550 *δολοφρονέων*, das. 546. 561 *δολίης οὐ λήθετο τέχνης*,

1) Vgl. Ilias VIII, 478.

das. 521 ποικιλόβουλος, und Aeschyl. Prom. 62. 943 σοφιστης. Ja der 12. Orphische Hymnos setzt für Kronos geradezu Prometheus:

Ῥέας ποσὶ σεμνὲ Προμηθεῦ
Ἀγκυλομῆτα φέριστε . .

und in demselben Sinne wollten nach Joh. Lyd. de mens. IV, 48 Einige, Zeus sei Sohn des Prometheus, d. h. des Kronos, der auch Prometheus ist.

Prometheus ist das Princip der Civilisation, Zeus ist das Princip der Cultur. „Traun, ein erstaunliches Wort!" Denn Civilisation ist ja Cultur, Cultur Civilisation; oder Civilisation ist wahre Cultur; das ethische Leben ist schwankend und individuell, allgemein fortschreitend sind Intelligenz und Geschicklichkeit, und in ihnen allein beruht die Größe und das Heil. Fragt nur unsere großen Culturhistoriker, vor allem die Engländer und ihre Nachahmer; denn die Engländer sind bekanntlich eminent praktische Leute, sie wissen sehr genau die wirklichen Lebenswerthe zu schätzen, und es war Zeit, daß wir Deutsche unsere träumerische Art ablegten, und es jenen nachzumachen suchten, damit wir, nachdem wir bankerotte Idealisten geworden, nun wenigstens schlechte Realisten, realistische Stümper werden konnten, übrigens doch über diese Stümperhaftigkeit uns tröstend mit dem vorleuchtenden Glanz unseres militärischen Mechanismus, in dem wir allerdings vorläufig original und das Vorbild aller civilisirten Völker sind und bleiben werden.

Nun, Civilisation und Cultur sind allerdings nicht einerlei, noch ist Civilisation die wahre Cultur. Cultur ist das allmählige Selbstbesinnen des Menschen auf die innern ethischen Mächte seines Gemüthes, das allmählig in sich zunehmende in Action Setzen und Enthüllen derselben; sie ist die allmählige Klärung des humanen Selbstbesinnens, das anfangs die ethischen Mächte nur unter Beziehungen der Natur erblickend, allmählig zu ihrem geistigen Wesen durchdringt, und das volle Leuchten des Idealismus in sich entzündet; sie ist das Ausleben und Bethätigen dieser in den Anblick des Bewußtseins sich erhebenden Normen und Ideale nach verschiedenen Richtungen des äußern Lebens und Verkehrs, ihre Entwicklung zu Gebräuchen und Sitten, zu socialen Institu-

tionen, zu künstlerischen Vorbildern, zu sittlichen Mustern. Civilisation dagegen ist die Bewältigung und Regierung der Umstände und Kräfte der Natur für die Zwecke des natürlichen, sinnlichen Lebens. Der Gang der Cultur beginnt nothwendig mit dem Dasein des Menschen selbst, sie ist gesetzt durch das Wesen des Menschen, dessen eigenthümlich menschliche Selbstentwicklung sie ist. Der Anfang der Civilisation dagegen ist durch die äußere Noth bedingt, durch die Noth, in die den Menschen eine widerstrebende Natur versetzt, oder durch das sinnliche und selbstische Bedürfen, durch die Unbefriedigung mit dem Vorhandenen, das Trachten nach größerer Leichtigkeit und Genußlichkeit des Lebens, durch den erwachenden Stachel der Begierde. Der Ursprung und das Motiv sind also in beiden verschieden, ja zum Theil entgegengesetzt. Denn wenn die Civilisation nicht wie im Beginn blos aus wirklicher Noth des Lebens hervorgeht, sondern ihr fieberhaftes Getriebe bewegt wird von dem unruhigen Verlangen nach zahlreicheren und subtileren Lebensreizen und vielseitigerer Lebenserfüllung, so liegt darin schon entschieden die Tendenz eines Widerspruchs gegen die Cultur — es liegt darin offen diese eigenthümliche Gegenspannung (τιταίνεσθαι) wider das Göttliche, die das Wesen des Titanismus ausmacht.

Also Cultur und Civilisation haben verschiedenen Ursprung, verschiedenes Motiv. Daher kann schon eine verhältnißmäßig höhere Cultur dort sich zeigen, wo die Civilisation noch wenig ihre Anfänge überschritten hat; und umgekehrt kann ein hoher Grad der Civilisation einem Volke eigen sein, das doch mit vollem Recht barbarisch genannt werden darf. Ein augenscheinliches Beispiel der letztern Art ist das Volk von China — ein Volk von den glattesten Umgangsformen, im Besitz der überlegtesten Einrichtungen, eines völlig mathematisch abgemessenen Lebens- und Regierungsmechanismus, und von einer technischen Erfindsamkeit, daß sie in den entscheidenden Entdeckungen dem Abendlande um mehrere Menschenalter voraus waren. Dennoch ein Volk von ganz niederer Denkungsart, von den ordinärsten Motiven im sittlichen Handeln wie im künstlerischen Produciren, gänzlich ohne Verständniß für alles, was über den Horizont der gemeinsten Bedürfnisse und der handgreiflichsten Begriffe hinausgeht, ein Volk

von einer wahrhaft verruchten Philisterhaftigkeit. Die Aufgabe der Menschheit liegt in der Cultur, nicht in der Civilisation, und dort liegt auch ihre Würde, ihre Größe. Aber beide können sich begegnen, und die Cultur nimmt die Civilisation in ihre Dienste, ja sie gibt ihr neue höhere Anregungen. Und damit erst vollendet die Cultur sich und die Civilisation. Die Cultur knüpft an die Civilisation ihre höhern Zwecke, sie gibt ihr sittlichen Halt und Richtung, sie beschränkt ihr Ueberwuchern, beschränkt die Bedürfnisse und leitet sie über auf höhere Gegenstände, und die Ideale, die sie hervorbringt, finden in der Technik, welche die Civilisation ihr entgegenbringt, das Mittel, sich real sinnlich auszuführen — die Cultur adelt die Civilisation zur Kunst. Die bloße Civilisation ist nicht künstlerisch, sie ist künstlich künstelnd oder naturnachahmend. Soll dieses Bestreben sich zur Kunst steigern, so muß ein Höheres hineintreten, ein ideales Element, ein Element, das weder Anatom, noch Mathematiker, noch Chemiker fassen und bestimmen können, sondern das eben metaphysisch ist.

Und wie ist es nun mit dem Fortschritt auf dem Gebiet der Cultur, auf ethischem Gebiet? Der Fortschritt ist hier allerdings nicht ein Fortschritt der Einzelnen in Hinsicht ihrer persönlichen Charakterbildung, aber er ist ein Fortschritt des Gewissens. Man könnte sagen, er sei nicht ein Fortschritt der Massen, der Individuen, sondern ein Fortschritt der Ideen. Aber die Ideen brechen auf in bevorzugten Geistern, die allerdings ihre ganze Tiefe und Weite ermessen, und sie mögen nun von der Masse der Menschen noch so unvollkommen angeeignet werden, sie wurzeln sich ein im Hintergrund des Bewußtseins, und sind wohl dem gemeinen Begehren, aber nicht dem gemeinen Verstehen und Erkennen, diesem sind sie für immer unverlierbar. Mag auch noch so wenig das vollkommene Gesetz der Freiheit, das neue Gebot des Christenthums, die Liebe, befolgt werden, so fühlt sich doch Jeder, der lieblos, gehässig denkt und handelt, in Zwiespalt mit seinem höhern Genius.

Wie sich nun hier, nach diesem Unterschied und Gegensatz der Civilisation und Cultur betrachtet, Prometheus verhält, das hat ganz vortrefflich Plato angedeutet in seiner Bearbeitung unseres

Mythus (Protagoras, p. 320 sqq.) [1]. Anfangs, heißt es da, seien die Götter allein gewesen; da aber die Schicksalsstunde schlug, so hätten sie Menschen gebildet, und zwar im Innern der Erde gebildet, ihre Natur mischend aus Erde und Feuer; Prometheus und Epimetheus aber wären von ihnen beauftragt worden, sie, bevor sie ans Licht heraustraten, mit Fähigkeiten auszurüsten. Epimetheus habe gebeten, ihm diese Aufgabe allein zu überlassen, und Prometheus habe nachgegeben. Jener aber sei so planlos und confus verfahren, daß er den Grundriß des Menschen ganz und gar verdorben hätte. Da sei Prometheus eingeschritten, und er habe sich und dem Menschen nicht anders zu helfen gewußt, als indem er aus der Werkstatt des Hephästos und der Athene die technischen Kenntnisse und Geschicklichkeiten sammt dem Feuer τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρὶ entwendete; „denn ohne Feuer ist es unmöglich, jene zu erwerben oder nützlich zu machen". Die für das äußere Leben nöthige Kunde besaß nun der Mensch; aber es fehlte ihm die Wissenschaft der Societät. Denn diese war bei Zeus, und Prometheus war wohl im Stande, sich in die Werkstatt des Hephästos und der Athene einzuschleichen, aber in die Burg des Zeus konnte er nicht eindringen; zu fürchterlich und gewaltig waren die Wachen des Zeus. So stahl er also nur die im Feuer waltende Kunst des Hephästos und die andere der Athene, und begabte damit den Menschen, ihm so die Sicherheit und Bequemlichkeit des äußern Lebens vermittelnd. Später mußte er für seinen Raub Strafe leiden. Der Mensch indeß, da er göttlichen Geschlechtes war, glaubte erstens er von allen Wesen allein, daß Götter seien, und errichtete ihnen Altäre und Statuen; dann lernte er bald Begriffe unterscheiden, bereitete sich Wohnungen, Kleider, Schuhe, Lagerstätten und fand die nährenden Pflanzen. Es waren aber noch keine Städte, sondern die Menschen lebten zerstreut. Und sie kamen um von den wilden Thieren. Daher, um sich gegen diese zu schützen, bauten sie Städte und sammelten sich in ihnen; und da sie das gethan hatten, begannen sie gegeneinander allerlei Frevel zu üben. Nun fürchtete Zeus für unser Geschlecht, daß es ganz zu Grunde ginge, und er

1) Vgl. auch Proclus in Plat. theol. V, 24.

sendet Hermes, den Menschen zu bringen Scham und Recht, daß sie seien für die Städte und Gemeinden ordnende Macht und inneres Band in Freundschaft die Menschen einander zuzuführen und miteinander zu verbünden — Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν᾽ εἶεν πολέων κόσμοι τε καὶ δέσμοι φιλίας συναγωγοί. Und es fragt Hermes, nach welcher Weise er den Menschen Scham und Recht zutheilen solle. Soll ich diese ebenso vertheilen, wie die Künste vertheilt sind? Denn diese sind so vertheilt, daß z. B. Einer die Arzneikunst besitzt, er allein vielen darin Unwissenden genügend, und so mit den andern Meistern. Soll ich auch ebenso Scham und Recht in die Menschen legen? Oder soll ich sie an alle vertheilen? An alle, sprach Zeus, alle sollen theilnehmen. Denn dann würde kein Gemeinwesen gedeihen, wenn nur Wenige an jenen Theil hätten, wie bei den andern Künsten. Und als Gesetz verordne ihnen von mir, daß, wer nicht fähig ist, an Scham und Recht theilzunehmen, der soll als ein offener Schade aus der Gemeinde ausgerottet werden. Das sind Elementarbegriffe menschlicher und politischer Wissenschaft, die zwar damals ebenso vergeblich gepredigt wurden, wie wahrscheinlich gegenwärtig, die aber doch stets von Neuem wieder in Erinnerung gebracht werden müssen, damit die Menschen, wenn sie anders nicht folgen wollen, wenigstens keine Entschuldigung haben.

Die Hellenen hatten bereits alle wesentlichen Grundelemente der Civilisation, als die neue göttliche Potenz des Zeus sich ihnen offenbarte. Sie nahmen sie in das Reich der neuen Götter mit. Die Ansprüche dieser letztern aber waren unbedingt; auch mit diesen Kräften selbst allein zu begaben, von Rechtswegen ihre Prerogative; nur so schienen sie rechtmäßig besessen zu sein — waren sie in der That doch nur dann vom Recht geführt und erfüllt. Die Hellenen empfanden daher den Besitz derselben, da sie ihn von anderswoher eingenommen hatten, wie ein Unrecht; diese Vortheile schienen ihnen gleichsam hinter dem Rücken der Götter ertheilt oder gewonnen zu sein. Dieselben waren zwischen ihnen und den Göttern ein beständiges Aergerniß, ebenso sehr Anlaß den Göttern sich gegen die Menschen zu erzürnen, als den Menschen sich gegen die Götter zu erheben. Es muß ein Weg

der Vermittlung gefunden werden; was darin unrechtmäßig ist, muß getilgt werden; damit es im Uebrigen von den Göttern angenommen und genehmigt, von den Menschen im Einvernehmen mit den Göttern gebraucht werde. Letzteres geschieht, indem die Civilisation den Göttern, d. h. der Cultur dienstbar gemacht, indem sie mit ethischen Zwecken verknüpft, durch ethische Maße beschränkt wird.

Zeus, gibt Aeschylos an, zürnt den Menschen, er will sie vertilgen — Prometheus nimmt sich ihrer an; warum das Eine und das Andere? Wir sagten schon: weil die Menschen selbst auch titanisch waren. Die Diener der Titanen sind als solche selbst titanisch. Apollonius von Rhodus sagt in seinen „Argonauten“ (IV, 966 ff.), Deo (Demeter) habe die Titanen den Getraidebau gelehrt, d. h. die im Reich und unter dem Regiment der Titanen lebenden und den Charakter und die Lebensart dieser ihrer Götter führenden Menschen.

Die Fähigkeiten, die dem Gott Prometheus gedankt werden, kann auch der Mensch, zumal bei fortgeschrittener Reflexion, auf seine eigene Rechnung setzen. Die ethischen Principien sind von göttlicher Hypostase unzertrennlich, weil sie etwas ausdrücken, das von jeder einzelnen Absichtlichkeit unabhängig, ja der subjectiven Neigung zuwider durch sich selbst, durch sein Wesen für alle Einzelnen schlechthin bedingend ist. Die Fertigkeiten der Civilisation mögen in ihren ersten Anfängen durch Eingebung aufgekommen sein, sie gehen doch sofort in die Subjectivität über, und dieser, ihrer Berechnung und ihrem Eifer, fällt alle Ausbildung und Vollendung anheim. Daher kann hier nun auch der Menschengeist sich als Herrn und Meister dünken. So nimmt es der Chor in „Antigone“ (V. 334 ff.): „Viel Wunder sind, kein größeres Wunder als der Mensch.“ Ja, wenn eben im Ethischen die specifische Potenz des Göttlichen liegt, so ist Prometheus selbst der Menschengeist in allen Beziehungen, in denen er nur von sich aus und außerhalb des Göttlichen und gegen dasselbe wirkt. Ist doch in ihm nichts Allgemeingültiges, sondern nur ein Gemeinsames, der gemeinsame Grundtrieb des natürlichen Menschen. Er ist die selbstische Sucht nach individueller materieller Lebenserfüllung; das ist in ihm, diese wilde Begier und Lebenssucht der

rohen Natur, und insofern ist in ihm das Wesen des Kronos. Aber er ist noch mehr als Kronos, gleichsam eine höhere Potenz des Kronos. Denn er ist zugleich die Intelligenz, die, das Natürliche in seiner Rohheit und Formlosigkeit verschmähend, es in die Form des Geistes setzt, und sich dadurch höhere subtilere Lebensreize schafft; die das roh Natürliche durch die Form des Geistes überwältigt, aber aller geistigen Substanz, d. h. alles Ethischen entbehrend in der gebildeten Form doch noch den ganzen Inhalt der wilden Natur behält. Prometheus, der Gott, fließt also über in das gemeine selbstische Triebwesen des Menschen, das sich mittelst der abstracten Intelligenz, welche nur die Form des Geistes hat, in seine höchste Potenz setzt. Der Chor der „Antigone" nennt den Menschen *περιφραδής*, *παντότροπος*, *ἄτροπος ἐπ᾽ οὐδὲν μέλλον*. So ist auch Prometheus der *ποικιλοβούλος*, der für alles Rath zur Hand hat; aber seine Kunst ist trügerisch, *δολίη τέχνη*; er ist nur auf den Vortheil, das materielle und subjective Interesse bedacht, und das Recht erscheint ihm als Usurpation. Er bäumt sich gegen das Recht auf wie gegen eine tyrannische Auflage. Sein Recht ist seine Stärke, vor allem die Größe seiner Intentionen, die Klugheit seiner Anschläge, und für diese nimmt er unbegrenzte Freiheit in Anspruch. In der Kraft und Kühnheit seines Geistes, mit der er die rohe Natur zwang, dünkt er sich groß und souverän, zu allem berechtigt, dessen er mächtig ist, und jede Beschränkung hält er für eine Schmach, eine Verletzung seiner Majestät, eine rechtswidrige Willkür. Das Recht begründet sich ihm durch die Größe der Natur, und das Recht, welches Recht ist an und durch sich selbst, ist ihm Unrecht.

Die Civilisation erregte daher dem Hellenen nicht nur deshalb Gewissensbedenken, weil sie hinter dem Rücken des Zeus, ohne seine Autorisation erworben war, sondern wesentlich deshalb, weil sie eben außerhalb des Rechts erworben, an sich selbst ohne alle Rechtsbeziehungen war und die natürliche Tendenz hatte, sich gegen das Recht und die ethischen Mächte des Daseins aufzulehnen, weil ihr inneres Wesen ein principiell rechtswidriges, und dem Recht widerstrebendes, gegen dieses empörerisches war. Wenn sie ihrer innersten Tendenz folgt, so ist die Consequenz *ὕβρις*. Prometheus ist ein *ὑβρίστης* so gut wie Menoetios. Zeus' Diener, *Κράτος*,

die Stärke, ruft ihm dem nun Gefesselten im Abgehen zu, Aeschyl. Prometh. 82 sq.:

> Ἐνταῦθα νῦν ὕβριζε καὶ θεῶν γέρα
> συλῶν ἐφημέροισι προςτίθει.

Welch ein hoher Gedanke, daß das Recht auch die Stärke, die Gewalt hat. Für die Natur ist es Ideal; in der menschlichen Gesellschaft kann und sollte es stete Wirklichkeit sein.

Das Titanische läßt sich im Menschen wohl binden, aber nie ausrotten. Die Menschen waren nicht nur titanisch, sie bleiben es auch der Anlage und Neigung nach. Die selbstische Sucht, die unruhige maßlose Begier ist die Wurzel ihres Wesens, und aller Zauber, mit dem die ethischen Mächte sie binden, durchbrechend macht sie immer sich wieder Bahn.

> Audax omnia perpeti
> Gens humana ruit per vetitum nefas.
> Audax Japeti genus
> Ignem fraude mala gentibus intulit.
>
> Nil mortalibus arduist;
> Coelum ipsum petimus stultitia, neque
> Per nostrum patimur scelus
> Iracunda Jovem ponere fulmina.

Prometheus ist das Titanische, das auch nach der Besiegung der Titanen noch im Menschen und unter den Menschen fortwirkt, sei es in dessen geheimen Neigungen und Leidenschaften, sei es in den diesen dienenden Schöpfungen der Intelligenz, in den Anstalten und Betriebsamkeiten, die zwar in das Reich der neuen Götter mit hinübergenommen wurden und hier auch nicht entbehrt werden konnten, aber durch ihren Ursprung und ihre innern Wurzeln jene titanische Grundlage der menschlichen Natur beständig in Aufregung erhalten. Daher ist die Formel für seine Fesselung auch dieselbe, wie die für die Fesselung der besiegten Titanen angewandte. Von diesen heißt es in der Theogonie (V. 717 f.) [1]:

> δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλέοισιν ἔδησαν

von Prometheus ebendort (V. 521):

> δῆσε δεσμοῖς ἀργαλέοισι.

1) Vgl. Pindar. ap. Plut. cons. ad Apoll., c. 6; Orphei hymn. XII, 5; auch 2 ep. Petri 2, 4. ep. Iudae 6.

Die Götter wollen nicht ein Leben nach der wilden Natur, bei dem Vieh auf dem Feld oder unter Laubhütten mit der Eichelmast. Sie stellen sich der Civilisation nur insoweit entgegen, als sie sich auf sich selbst, auf ihr einseitiges Princip setzt, sich diesem, dem selbstischen Interesse, dem Stolz der subjectiven Intelligenz anheimgibt, und von den Göttern, d. h. den ethischen Mächten des menschlichen Daseins, emancipirt. Die Civilisation soll mit idealen Zwecken durchdrungen, mit sittlichen Normen gemessen werden; ja, sie darf eigentlich von vornherein gar nicht den Göttern als ein Fremdes, fremden selbständigen Ursprungs, das erst verglichen werden muß, entgegentreten, sie muß und müßte sich eigentlich von vornherein aus der Cultur selber erzeugen — von vornherein aus ethischen Antrieben hervorgehen, und der in ihr sich vollziehende Sieg des Geistes über die Natur sich von vornherein als ein Sieg des Ethischen über das Natürliche darstellen. Begegnen nun aber die Menschen den Göttern mit einer Civilisation, die einseitig und ausschließlich ihren Realismus behauptet, in einer solchen Civilisation muß vor allem das Titanische getödtet werden. Dies Titanische involvirt eine Schuld, die Bestrafung verlangt; durch die Strafe wird das Titanische, der wilde realistische Trieb ohnmächtig gemacht. Das ist die Strafe des Prometheus. Der Himmelsstürmer und Erdenfrohe wird in Fesseln zwischen Himmel und Erde an den Felsen angeschmiedet; ein Adler zerfrißt ihm die Leber, das Organ des θύμος, die unreine Geburtsstätte seines Trotzes. Nach langen Zeiträumen hat die Strafe ihre Wirkung gethan. Prometheus hat zwar nicht aufgehört, dem Zeus abgeneigt zu sein — ein innerlich Widerstrebendes kann in ihm nie ganz aufgehoben werden —; aber er ist müde, sein Trotz ist gebrochen, er, der auf seine Unsterblichkeit trotzte, möchte diese jetzt gerne dahingeben, er sehnt sich zu sterben. Da kann er nun von seinen Banden erlöst werden, und wir sehen ihn wieder im Hause der Götter als Genossen derselben.

Nach einer ohne Zweifel später sehr verbreiteten Darstellung des Mythos will es doch aber hinwiederum scheinen, als sei Zeus der Nachgebende, und als habe Prometheus doch auch gewissermaßen seinen Willen durchgesetzt. Prometheus befindet sich ja im Besitz eines für Zeus verhängnißvollen Geheimnisses; er will

dasselbe nicht eher kundgeben, bevor er seiner Fesseln entledigt ist. Nun berichtet Hygin, Zeus habe dem Gefesselten erst seine Freilassung zuschwören müssen, früher habe er das Geheimniß nicht verrathen. Ein Anderer (Philodemus, περὶ εὐσεβείας) erzählt, Aeschylos habe den Prometheus befreien lassen, nachdem derselbe den Schicksalsschluß mitgetheilt hatte. Ob daraus zu schließen wäre, daß nach Aeschylos Prometheus doch endlich nachgegeben, möchte zweifelhaft erscheinen. Es sei dem jedoch wie ihm wolle, so zeigt sich doch jener Schein einer moralischen Niederlage des Zeus durchaus hinfällig, wenn wir nur erwägen wollen, daß sich die Befreiung des Prometheus gar nicht mehr allein um die beiden, um Prometheus und Zeus, bewegt, sondern ein Dritter tritt in den Handel ein, ein Mittler, Herakles, in dem sich beider Neigungen begegnen, und der beide zueinander neigt, in dem sich beiden das gegenseitige Verständniß entwickelt. Und von da aus gesehen erscheint nun ebenso die Mittheilung seines Geheimnisses für Prometheus, wie die Freilassung für Zeus, beide erscheinen für Jeden als durchaus freiwillig erfolgend.

Nach Hesiod (Theog. 886 ff.) sollte Metis dem Zeus einen Sohn gebären, der sich des väterlichen Thrones bemächtigen werde. Zeus nahm daher die Metis in sich selbst auf. Mich dünkt, dieser Mythos spricht die Beständigkeit, die Unzerstörbarkeit der Herrschaft des Zeus aufs Deutlichste aus. Danach mag sich nun die andere Fabel gebildet haben, die dem Sohn der Thetis die Erbschaft des Zeus zusprach. Die Thetis ward dem Peleus vermählt und gebar den Achilles, statt eines Gottes nun den Idealmenschen, das Ideal der Ritterlichkeit und gebildeten Kraft. Damit ist nun auch hier die Gefahr abgewandt. Eine Vorahnung angeblicher Unzulänglichkeit der olympischen Götterwelt und einer zu erwartenden höheren Offenbarung läßt sich schlechterdings aus diesen Mythen nicht entnehmen. In der That ist es auch durchaus unrecht, von einer Unzulänglichkeit dieser Götter in dem Sinne zu sprechen, als wenn sie ganz von ihrem Platze verschwinden müßten und ein Anderes an ihre Stelle treten solle. Zwar als diese selbständigen göttlichen Personen müssen sie untergehen, aber als das, als diese ethischen Principien, die sie repräsentiren, sind sie unvergänglich, und ihre Gestalten selbst bleiben ebenso unvergänglich gültig, wenn nicht

als die reale Gegenwart dieser Principien, so doch als ihr Typus, ihr Bild.

Nach der ursprünglichen Fassung bei Pindar (Isthm. VII, 60 ff.) befand sich im Besitz jenes Schicksalsgeheimnisses die Themis. Als Zeus mit Poseidon um den Besitz der Thetis eiferte, verkündete Themis, es sei bestimmt, daß die Thetis dem Gotte einen Sohn gebäre, stärker als der Vater, der ein besseres Geschoß in der Hand schwingen werde, als Blitz und Dreizack. Was hier nun der Themis beigelegt wird, das hat sich Aeschylos erlaubt dem Prometheus zuzuschreiben. Denn der bloße leere Trotz, wie er sich lediglich aus dem innern Charakter des Prometheus ergab, mochte für sich nicht anschaulich genug, mochte kein genügend dramatisches Moment zu ergeben scheinen. Es mußte demselben zugleich auch eine äußere Grundlage gefunden werden, etwas Positives, darauf er sich stützte und dadurch er sich behaupten konnte. Damit wurde zugleich die Verwicklung gesteigert, die Spannung erhöht, und die Lösung ergab sich um so überraschender, ja die Idee, in der dieselbe sich erfüllt, trat um so vollständiger hervor — die Mittlerrolle nemlich, welche dem Herakles zufällt, und in der er Zeus und Prometheus, Cultur und Civilisation einander zuführt und miteinander versöhnt.

Der Prometheusmythos in seiner originalen Form, wie wir ihn bei Hesiod finden, weiß davon Nichts, daß Prometheus vor Zeus etwas voraus haben sollte. Vielmehr geht hier die Befreiung des Prometheus ganz aus der freien Initiative des Zeus hervor. Aber doch nicht so, daß sie aus Rücksicht auf Prometheus, blos aus Erbarmen gegen ihn erfolge, sondern Zeus gibt den Prometheus frei, oder seine Einwilligung zu dessen Befreiung lediglich um seines Sohnes willen, des **Herakles**; er läßt seinen Grimm um des Herakles willen, um diesem Gelegenheit zu geben, als Befreier des Prometheus sich ganz besonders zu verherrlichen und seine Mission als Heiland, als *σωτὴρ* zu erfüllen. Die Worte der Theogonie sind (V. 526 ff.) diese:

τὸν μὲν (τὸν αἰετὸν) ἄρ᾽ Ἀλκμήνης καλλισφύρου ἄλκιμος υἱός
Ἡρακλέης ἔκτεινε, κακὴν δ᾽ἀπὸ νοῦσον ἄλαλκεν
Ἰαπετιονίδῃ καὶ ἐλύσατο δυσφροσυνάων.
οὐκ ἀέκητι Ζηνὸς Ὀλυμπίου ὑψιμέδοντος,
ὄφρ᾽ Ἡρακλῆος Θηβαγενέος κλέος εἴη

πλεῖον ἔτ' ἢ τὸ πάροιθεν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν.
ταῦτ' ἄρ' ἁζόμενος τίμα ἀριδείκετον υἱόν·
καί περ χωόμενος παύθη χόλου, ὅν πρὶν ἔχεσκεν,
οὕνεκ' ἐρίζετο βουλὰς ὑπερμενέϊ Κρονίωνι.

Wenn, wie wir annehmen zu müssen glaubten, die Väter der Hellenen einst einen Gott verehrten, der dem Baal=Moloch analog war, so läßt sich wohl schließen, daß sie neben oder unter ihm auch die Idee eines erlösenden Gottes besaßen, der dem Melkart in Tyrus entsprach. In der That, so wie sich noch Heiligthümer der ältern Aphrodite, d. h. einer Göttin, die mit der Beltis in Babylon verwandt oder identisch war, in Hellas vorfanden, so sah Pausanias [1]) in Thespiä und Erythrä auch noch Heiligthümer des Herakles, die nicht dem Sohn der Alkmene, sondern dem ältern Herakles geweiht waren, der in Tyrus verehrt wurde. Der Gott von Tyrus wird überall von den griechischen Schriftstellern Herakles genannt. Sein Originalname war Melkart, d. h. Melech Keret, Stadtkönig. Er war ein Sohn des Moloch und der Astarte [2]), letztere auch in Hellas noch als Aphrodite Areia verehrt, Gattin des Moloch, und als solche entsprechenden Wesens, Schlachtengöttin, und wie Moloch alles individuell und menschlich Lebendige in dem Feuer seines Zorns verzehrt, so sie die Lebenskeime in sich verschließend und ihnen das Entstehen versagend [3]). Melkart ward in der Sonne gegenwärtig gedacht. Er war aber ein leidender Gott und sein Grab ward gezeigt in Gades und in Tyrus [4]). Aus dem Tod hebt er sich wieder zum Leben, aus den Leiden zur Herrlichkeit. Das Fest seiner „Auferweckung“ ward schon im 11. Jahrhundert v. Chr. in Tyrus von Hiram begangen [5]). Auch sein Sterben ward durch eine Todtenfeier begangen — die Trauer um den Eingebornen, welche die hebräischen Propheten erwähnen. Sein Tod scheint als Opfertod gedacht zu sein. In Flammen verzehrte sich sein Leib.

1) IX, 27.

2) Eudox. Cnid. ap. Athen. IX, p. 392; Cic. de nat. deor. III, 16.

3) Vgl. Papyr. Mag. Harris III, 7: „Verschließt seinen Ausgang, wie verschlossen ist die Schneide des Schwertes der Astarte, der großen Göttin, die empfängt und nicht gebärt.“

4) Clem. Recogn. X, 24; Arnob. adv. nat. I, 36.

5) Menander ap. Joseph. Antiq. VIII, 5. 3.

Die Münzen von Tarsus, einer phönizischen Colonie, tragen das Bild eines Scheiterhaufens, über den sich ein Adler, das Symbol der Unsterblichkeit gen Himmel, erhebt [1]). In der Gluth der Sommersonne verzehrt er sich selbst, um in der Wende des Jahres neu wieder aufzuleben. Er bringt dies Opfer als ein Universalopfer für die Menschheit, um den Grimm seines Vaters Moloch zu sühnen und den Menschen die Gunst zu erhalten, unter den Bedingungen der Civilisation und Cultur fortzuleben.

Die ältesten Gedichte der Hellenen, älter als Ilias und Odyssee, waren die Herakleen, welche die Thaten des jüngern Herakles, des Sohnes der Alkmene, feierten [2]). In diesen Gedichten scheint sich die Umbildung des ältern Herakles, welchem die Pelasger dienten, und der dem Melkart analog war, in den specifisch hellenischen Heros vollzogen zu haben [3]). Nur von dieser Annahme ausgehend, von der Annahme, daß der hellenische Herakles eine Umbildung des phönizisch-pelasgischen Herakles in das Humane ist, lassen sich die wesentlichen Grundzüge des hellenischen Heraklesmythos verstehen.

Der hellenische Herakles war somit der eigentliche Nationalheros der Hellenen in ihren Anfängen, in den Zeiten, als Dionysos so zu sagen noch in den Windeln lag, als aus den neuen Ideen heraus die Zustände noch nicht feste beruhigte Gestalt gewonnen hatten, als sie noch im Werden und Ringen begriffen waren. Auch Herakles war ein Genius der Civilisation. Auf Land und See machte er dem menschlichen Bestreben freie Bahn [4]). Aber er war Gezeugter, Gesandter des Zeus. Die Civilisation war in ihm nicht Selbstzweck, sie war auf höhere Ziele gerichtet, floß aus höhern ethischen Motiven. Ja, wenn er die physischen Widerstände und Störungen niederwirft und aus dem Wege räumt, so

1) Münter, Rel. der Karthager, S. 52.

2) K. O. Müller, Dorier, Bd. I, S. 441 f. 415.

3) Vgl. Schelling, Philos. der Mythologie, S. 339 f.

4) Er befreite nicht nur das Land von Ungethümen und entwilderte dasselbe, sondern bereitete auch dem Seefahrer die Pfade, zeigte die Fahrstraßen an und merkte die Riffe an. Pind. Isthm. 3, 105 sqq., Nem. 3, 45 sqq.; Soph. Trach. 1011; Eurip. Herc. fur. 398 sq.

sind es andererseits auch wiederum gerade die wilden Auswüchse, die eine einseitige Civilisation unfehlbar erzeugen muß, es ist das Titanische, das er bekämpft und überwindet. Dahin gehören vor allem die Söhne des Poseidon und des Ares, mit denen er kämpft und die er besiegt. Ja, mit dem Ares selbst sehen wir ihn siegreich kämpfen [1]). Reißend schnell stürmt Ares gegen ihn an, wie ein Stein vom ragenden Abhang gelöst weit fortrollt und mit mächtigem Krachen heranstürzt; aber gleich dem Fels, der, fest und in sich selbst gegründet, den Anprall des Steines aufnimmt und zurückwirft, so nimmt unerschütterlich die ruhige Kraft des Herakles den Ansturm seines Gegners auf [2]). Angriff und diese Art des Angriffes, das ist die Weise des Gottes, den die Kanaaniter als Moloch verehrten, die Aegypter schließlich als Set-Typhon hassen lernten. In diesem Kampfe steht dem Herakles die Athene zur Seite; ja Athene wird überhaupt von dem Mythos als dem Herakles besonders befreundet und nahe verbunden dargestellt, auf einigen Vasenbildern scheint sie sogar als Geliebte und Braut zu ihm zu stehen [3]). Here aber ist die unversöhnliche Feindin des Herakles. Beides erklärt sich aus den Verhältnissen des ältern Herakles. Denn Athene und Here sind ihrer Grundlage nach nur die beiden entgegengesetzten Formen, unter denen das Wesen der Astarte vorgestellt wurde. Denn Here ist die Astarte, wie wir sie oben als Gattin des Moloch zeichneten [4]). Diese schon, indem sie den Melkart gebiert, wird jedoch bereits von einer ihr fremden Tendenz beherrscht. Dem Entstandenen und Gewordenen stellt sie sich gleich, und wird ihm Freundin, ja Geliebte. So wird sie also selbst Culturgottheit, und in dieser Beziehung war sie Stadthüterin, *πολιοῦχος* [5]), und ward nach Lucian dargestellt

---

1) Auch mit dem Hades (Apollod. II, 7. 3); mit dem Thanatos ferner, dem er das Leben der Alkestis abringt.

2) Hesiod. Scut. Hercul., v. 436 sqq. 452 sqq.

3) S. Gerhard, Auserles. Vasenbilder, Bd. III, S. 120; Taf. 114 ff.

4) Das Culturwidrige, Antihumane ihres Wesens zeigt sich eben in ihrem eifersüchtigen Haß gegen den Sohn einer Fremden. Denn Zeus verband sich ja mit der Fremden gerade, um den Heros der Humanität zu erzeugen.

5) Joh. Lyd. de mens. IV, 44.

mit der Mauerkrone auf dem Haupt, das Scepter in der einen, die Spindel in der andern Hand führend, auf einem Wagen von Löwen gezogen. Die Culturanlage jedoch, die in der Astarte noch einseitig und gebunden enthalten war, die erscheint in völliger Freiheit und Vollendung in der Athene. Und zwar ist Athene das Princip der Intelligenz und der technischen Künste, sie ist allerdings diese Potenz der Civilisation, aber so wie die Civilisation nicht nur in Eintracht mit den sittlichen Mächten wirkt, sondern wie sie unmittelbar aus diesen heraus sich entwickelt, und so mit innerer und constitutiver sittlicher Bestimmtheit fortschreitet. Daher gesellt sie sich so eigenthümlich und nothwendig dem Herakles. In der Athene ist das Sittliche als unbedingtes Motiv der Civilisation a priori gesetzt; sie ist die Idee, in der diese Aufgabe als a priori, wesentlich und natürlich erfüllt betrachtet wird. Herakles dagegen ist der Heros, der sie in der Wirklichkeit successiv erfüllen, ihre Erfüllung durchkämpfen soll. Die Idee tritt ihm dabei assistirend, inspirirend zur Seite; sie muß ihm ermunternd, stärkend, rathend, immer gegenwärtig sein. Athene ist das Ideal, das an sich vollständig und ewige Wahrheit ist. Herakles ist der göttliche, gotterzeugte Trieb des Menschengeistes, der kämpfend und Mühsale leidend die harte Wirklichkeit bändigt, um sie dem Ideal ähnlich zu machen, und dem menschlichen Dasein das Wohlgefallen der Götter zu gewinnen.

Sei auch das noch erwähnt. Eine der bedeutendsten Thaten des Herakles ist die Tödtung des Nemeischen Löwen. Hesiod [1]) nennt diesen ein Unheil der Menschen, der die Geschlechter der Menschen ἠλεφαίρετο, „sie mit leeren Hoffnungen täuschte", d. h. die in Sicherheit Gewiegten hinterrücks beschlich, um sie zu verschlingen. Dies erinnert an den bekannten biblischen Spruch: „Euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge." Der Löwe ist ein Geschöpf der Nacht, in der Nacht geht er aus auf Beute; uns wird berichtet, daß ihm eine feurige Natur zugeschrieben wurde, und von der Sonne, wenn sie den höchsten Grad der Hitze erreicht hatte, sagte man, daß sie sich dem himmlischen Löwen nähere [2]). Der

1) Theogon. 327 sqq.
2) Aelian. var. hist. XII, 7; Macrob. Saturn. I, 21.

Löwe ist also Moloch, er ist der brennende Hunger der Finsterniß, des Chaos, der das freundliche Licht und die heilsame Lebenswärme der Sonne verschlingen will, der sie in trübe feurige Gluth setzt und in dieser verzehrt. Aber in der hellenischen Uebertragung ist er eine spirituelle Potenz, die dem Menschen nachstellt und ihn verderben will, er ist die ὕβρις — und Herakles wird ihm nicht zum Opfer, sondern er bekämpft und besiegt ihn, und indem er dem Getödteten das Fell abzieht und sich anlegt, so hat er nun die ganze Kraft des Löwen sich angeeignet, seinen Intentionen dienstbar gemacht — er ist nun selbst θυμολέων, λεοντόθυμος [1]).

Hesiod sagt (Scut. Herc. V. 27ff.) mit Bezug auf Herakles:

πατὴρ δ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε
ἄλλην μῆτιν ὕφαινε μετὰ φρεσὶν, ὥς ῥα θεοῖσιν
ἀνδράσι τ' ἀλφηστῇσιν ἀρῆς ἀλκτῆρα φυτεύσῃ.

„Einen andern Rath aber entspann im Geist der Vater der Menschen und Götter, daß er Göttern und betriebsamen Menschen einen Abwehrer des Fluchs erzeuge." Die gebräuchlichen Epitheta des Menschen bei Homer und Hesiod sind bekannt. Dieses Epitheton ἀλφηστής wird von Homer nur selten, von Hesiod ebenfalls nur an drei Stellen gebraucht, in der oben angeführten, dann in der Theogonie, wo Epimetheus, und in den Werken und Tagen, wo Pandora als unheilvoll den „betriebsamen" Menschen bezeichnet wird. Durch Illusionen wird die Thatkraft der Menschen verleitet, aus geordneten Bahnen herauszugehen und Verbotenem nachzutrachten. Die Illusionen reizen zu zuchtlosem Begehren, indem sie dem Verbotenen einen verlockenden Glanz der Größe und des Glückes mittheilen. Eritis sicut deus scientes bonum et malum. Das ist die Saat des Prometheus. Aber andererseits sind auch Illusionen, welche die Thatkraft des Menschen lähmen, — es sind diejenigen, welche in das Sinnliche so unendliche Reize legen, in die Erscheinung, und welche dadurch die innerlich gesammelte Willenspotenz nach außen ziehen und distrahiren, die den Menschen zum faulen Genießen verführen, einem Genießen, dessen Gegenstände unbeständig sind und sich in Luft verflüchtigen.

1) Ilias V, 638; Hymn. Homer. XV.

Epimetheus ist der Mann dieser Illusionen, Pandora ist diese Illusion selbst, sie ist die Mutter der Weiber, weil gerade die weibliche Natur das Element dieser Illusion ist. Die Natur ist das Material unserer Pflicht, die Civilisation soll ganz aufgehen in die Cultur, die Arbeit der Naturbewältigung eine Culturarbeit werden. Prometheus dagegen will die Natur zum Piedestal unserer selbstsüchtigen Größe, Epimetheus sie zum Feld eitler Genüsse und optimistischer Glücksträume machen. Aus dem einen Bestreben entstehen alle moralischen, aus dem andern alle physischen Uebel, die in der menschlichen Gesellschaft sich erzeugen. Der Nomade weiß nicht viel von Krankheiten, seine Krankheiten sind einfacher Art, er überwindet sie leicht durch die inwohnende Urkraft seiner Natur, sie fechten ihn wenig an. Die Genußsucht und der Luxus erzeugen ein Heer complicirter Krankheiten, die von überreizten Nerven auf das schmerzlichste empfunden werden. Sie erzeugen unzählige unbefriedigte Bedürfnisse, und die schwarze Sorge schlägt um den Menschen ihre dunkeln Fittige. Dies ist das Unheil, das die Civilisation begleitet, sich an sie heftet, und sie selbst in ihrem Fortgang stört und hemmt. Aber auch an der Civilisation selbst an sich haftet ein Fluch. Seiner Betriebsamkeit, seinem Fortschrittsdrang rücksichtslos folgend, fällt der Mensch der ὕβρις und durch diese der Selbstzerstörung anheim. Dieses Fluches Abwender nun ist Herakles, der den Löwen von Nemea überwand, und mit dessen Kraft sich, den in höhern idealen Zwecken Wurzelnden, also diese Zwecke selbst bekleidete, der die Civilisation zur Culturarbeit machte. Abwehrer des Fluches aber ist er nicht nur den Menschen, sondern auch den Göttern. Nicht den seligen Bewohnern des Olymps, denn diese sind frei von allem Fluch; sondern den unseligen Gefangenen des Tartaros, den Titanen, und vor allen dem gequälten Prometheus. Denn wie der Mensch ἀλφηστής ist, so ist ja Prometheus λεωργός; dieses Beiwort des Prometheus entspricht durchaus jenem dem Menschen gegebenen, nur daß es etwa nachdrücklicher ist, und die unsittliche Tendenz sich schärfer in demselben hervorhebt. Zeus zürnt den Göttern und Menschen, bis Herakles erscheint. Dieser nimmt von ihnen, was den Zorn des Ewigen erregte; er erwirbt ihnen sein Wohlgefallen.

So wird also Prometheus freigegeben. Herakles befreit ihn, Zeus läßt es zu [1]). Aber er muß auf ewige Zeiten einen eisernen Ring tragen und einen Kranz von Keuschlamm [2]) — ein Symbol der Knechtschaft und des Dienstes [3]). Nur also, sofern er sich als einen dem Zeus Verhafteten hält, darf er seine göttliche Bedeutung wieder einnehmen. Er muß sich jene Sinnesart aneignen, die auch für alles Menschliche maßgebend ist, die der neuere Dichter so schön in dem Worte ausspricht:

Gebunden fühl' ich mich am schönsten frei.

Was soll man denn nun von Jenen sagen, welche dem Aeschylos die Absicht unterschieben, in dem Prometheus „das anziehende und begeisternde Musterbild eines wahren Volksfreundes darzustellen"? Denn damit man über die wahre Todeswürdigkeit der That des Prometheus nicht in Zweifel sein könne, hat er dessen Freigebung auch nicht früher zugelassen, als bis sich ein Unsterblicher fand, der für ihn in den Tod ging, der freiwillig an seiner Statt die Verdammniß auf sich nahm, die seine Schuld forderte [4]). Vielmehr glaube ich daher, daß es die Absicht des Dichters war, in jenem noch unversöhnten, noch ganz seinem titanischen Triebe lebenden Prometheus den Typus eines falschen Volksfreundes und Demagogen darzustellen, der das Volk durch Vorspiegelung besonderer ökonomischer und politischer Größe und Glückseligkeit in Bahnen hineinführt, die nothwendig zur Selbstzerstörung, zur Zerrüttung aller Culturverhältnisse führen, oder der das Volk veranlaßt, sich einseitig blos aus dem innern titanischen Drang, aus der Selbstsucht heraus ökonomischen und poli-

---

1) Herakles tödtet den Adler und löst die Fesseln; Schol. ad Apollon. II, 1249.

2) Athen. XV, p. 672 e. 674 d.

3) Plin. hist. nat. XXXIII, 4. Keuschlamm war eine Weidenart, die zum Fesseln gebraucht wurde.

4) Cheiron — Sohn des Kronos und einer Okeanide — soll zuerst die Heilkunst erfunden haben, Hygin. fab. 138. Er entspricht also dem ältern Asklepios, dem phönizischen Esmun (s. Paul Cassel, Esmun. Eine antiq. Untersuchung) und gehört den erlösenden Göttern der ältern Ordnung an. Aus diesem vorhellenischen Vorstellungskreis erklärt sich auch die Art seiner Erlösung, der Opfertod.

tischen Bestrebungen zu ergeben, und aller sittlichen Rücksichten sich zu entschlagen, in Folge dessen sich dieses Volk wohl zunächst zu einer bisher nie gesehenen äußern Größe momentan auftreiben kann, aber von solcher Scheinhöhe durch das Gericht der innern sittlichen Mächte des menschlichen Daseins unfehlbar um so tiefer herabstürzen muß. Dann durch den Blitz des Zeus hinabgestürzt in das Dunkel der Zerstörung, in die Nacht des Chaos, mag es wohl „die mütterliche Erde und den väterlichen Aether" zu Zeugen des Unrechts anrufen, das es leiden muß. Denn es fühlte sich ja souverän und in seinem natürlichen Recht, mit seinem Bestreben fortzuschreiten und den Kreis seiner Freiheiten immer mehr zu erweitern. Der ernste Genius des Dichters, freilich wie alle großen und starken Geister mit Vorliebe durch Paradoxen redend, und hinter dem Schein des Gegentheils seine wahre Absicht andeutend — der Genius des Dichters aber belehrt sie, daß sie Unrecht haben, und daß nur da wahres Heil und wahre Ehre blüht, wo *αἰδὼς* und *δίκη* walten.

Fahre wohl, du Menschenvater! Merke:
Was zu wünschen ist, Ihr unten fühlt es;
Was zu geben sei, die wissen's droben.
Groß beginnet Ihr Titanen; aber leiten
Zu dem ewig Guten, ewig Schönen
Ist der Götter Werk; die laßt gewähren.

Dionysos.

Die Menschen verehrten zuerst den Herrn und Schöpfer des Himmels und der Erde, den Einen allgemeinen Gott in der Natur. Dann übertrugen sie ihre Verehrung auf die einzelnen Theile der Natur selbst, zu oberst den Himmel, nächst unter ihm die Erde, dann Sonne, Mond, Planeten und Sterne. Im Himmel concentrirte sich ihnen die Potenz des Göttlichen, die einzelnen untergeordneten Theile derselben traten unterschieden und selbständig aus ihr heraus. Im Himmel war nicht nur die verursachende, die zeugende Action, sondern auch die Regel — in ihm die Maße und Typen, welche den Gang der Himmelskörper wie das Leben der Erde nach gleichmäßigen Perioden ordneten [1]). Das Leben der Menschen war hier ganz ein Mitleben mit der Natur, und alle Regel ihres Lebens die abstracte Regel des Naturlebens, die vom Himmel ausfloß, oder überhaupt doch durch Naturbeziehungen wie durch die physischen Verhältnisse der Geburt bestimmt. Aus letztern ging z. B. die erste Ordnung des geselligen Zusammenlebens hervor, die Vereinigung der Familien, der Geschlechter unter der unbedingten Autorität des Patriarchen, der in seinem

1) In China erhielt sich dieser vorgeschichtliche Zabismus in Folge der Concurrenz eigenthümlicher Umstände (vgl. m. Cultur und Religion, S. 189 ff.) bis auf den heutigen Tag als Volksreligion. Daher sind die dortigen Verhältnisse hier als belegend anzusehen, und so vgl. zu obigem Plath, Rel. und Cultus der alten Chinesen, Abth. I, S. 25; Wuttke, Das Heidenthum, Bd. II, S. 27.

Kreis als Stellvertreter, Ebenbild des Himmels [1]) angesehen wurde und daher für diesen Kreis auch der Priester war [2]). Feste Niederlassungen gab es nicht, der Boden wurde gar nicht oder doch nur auf kurze Zeit, für die Zeit des vorübergehenden Aufenthaltes an einem Orte, bebaut, die Menschen führten ein umherschweifendes Leben, dem Gang der Sterne folgend zogen sie durch die Weite der Natur, ihren Aufenthalt bald hier, bald dort nehmend, nach ihrer und ihrer Heerden momentanen Bedürfnissen und nach dem Gang und Umlauf des Jahres.

Bald aber, da sich neue gesteigerte Bedürfnisse einstellten, begannen die Menschen in umfassendem Maße auf Mittel zu sinnen, die Kräfte und Elemente der Natur ihrem Dienste zu unterwerfen. Es entspann sich die Arbeit der Civilisation, und wie ihre technischen Errungenschaften zunahmen, so trennten sich die Menschen ganz von der Natur und sammelten sich in Städten, welche sie zunächst der wilden Thiere wegen und mehr noch wegen der noch im nomadischen Leben verharrenden Stämme, welche die Städte deren selbst wegen und weil sie durch sie in ihrer Freiheit sich beengt fühlten, haßten, befestigen, mit Mauern umgeben mußten. Die einzelnen Städte aber bildeten sich bald zu Staaten aus, indem eine mehrere umliegende unterwarf, auch wohl benachbarte nomadische Stämme in Botmäßigkeit brachte und ihnen gleiche Lebensweise aufzwang. Der Himmelsgott ward nun zum Staatsgott, der allen gemeinsame zum partikularen Nationalgott. Das Gesetz- und Regelhafte des Himmelsgottes ging in die Idee des Staatszusammenhanges und der Staatsordnung, die der neue Gott vorbildlich in sich schloß, über; die gebietende Herrschaft des Himmelsgottes in die Staatsoberherrlichkeit, die sich in dem neuen Gott repräsentirte. Aber die Ueberwindung des Himmels- und Naturgottes war nur eine äußere, formale, und wie daher derselbe dort nur wie von außen, von oben herab die Natur regierte, und die Regel, an deren Band er sie führte, nur eine äußere abstracte, ein äußeres Gesetz und Auflage war, so war auch die von dem neuen Gott ausgehende Ordnung eine äußerliche mecha-

1) Vgl. Wuttke, Bd. II, S. 162. 165. 199 f.

2) Plath, Abth. I, S. 14.

nische. Die Verfassung war despotisch, und an die Stelle des Patriarchen trat der Gewaltherr. Ferner wurde nun allerdings eine geordnete Bodenbebauung betrieben, die ja von festen Niederlassungen überhaupt unzertrennlich ist; doch war sie kein bestimmender Faktor des Volkslebens, nicht eine Frucht der Neigung, sondern nur der Noth, und wie sich das ganze Volksleben in den Städten concentrirte, so waren es auch Technik und Industrie, die vor allem mit Vorliebe geübt wurden.

Allein der Gott, der in der weiten Natur waltet, der war doch der alte, der Urgott, in dem das Gemüth zuerst und allgemein gründete, und indem es sich von diesem ab- und neuen Göttern zuwandte, mußte es dieses gleichsam durch Nichts berechtigte, nur aus subjectivem Gelüst hervorgegangene Unternehmen als eine Schuld empfinden; jener Gott mußte gleichsam wie aus dem Hintergrund wieder vor ihm auftauchen, aber in drohender Gestalt, mit gerechtem Zorn erfüllt gegen den Menschen und gegen die Anstalten, an denen derselbe in unablässiger Betriebsamkeit arbeitete, um sich ihm zu entziehen. Züge dieses Zornes und Widerwillens, der den alten Gott erfüllt, legen sich zunächst aus in der Form, in die er anfangs übergeht, in dem Staatsgott, wie er in Babylon Bel, in Ninive Assur war. Hier konnte er noch dem neuen Gott sich einigermaßen amalgamiren, sofern die herrschende Tendenz dieser Völker eine kriegerische, eroberungssüchtige war und ihr Geist grausam und zerstörungslustig. Allein, je entschiedener und ausschließlicher die eigentliche Tendenz der Civilisation sich hervordrängt, je mehr der Geist des Menschen sich auf die Aufgaben der Technik und Industrie lenkt, um so mehr muß er sich ausscheiden, um so offener sich entgegensetzen. Und in der ausschließlich negativen Richtung, die er einnimmt, unter dem eigenthümlichen Gegensatz, unter dem er angeschaut wird, verändert sich auch sein Wesen. Er verliert alles Gesetzhafte seines Wesens, alle gesetzliche Motivation — sein Zorn zunächst gegen die Anstalten gerichtet, die der Mensch herstellt, um sich auf sich selbst zurückzuziehen, und gegen alles durch diesen Zusammenhang bedingte Menschliche, geht nun auf alles individuell und concret Bestehende überhaupt über — er wird das unbedingt zerstörende Princip, der zornige Gott κατ᾽ ἐξοχήν, das Princip des Todes

und Verderbens. Indem er auch die äußere Gesetzlichkeit, die ihm eigen war, ablegt, erscheint er völlig maßlos, bildungslos und ungeheuer; die bloße rohe Kraft der Realität ohne innere bildende und richtende Zwecke, die das Entstehende binden und beständig machen, — im Zeugen unmittelbar zerstörend. An sich der Gott der weiten Natur und alles in die Indifferenz und Formlosigkeit des unmittelbaren rohen Naturlebens zurückzunehmen trachtend, wird er im sich steigernden Gegensatz das Princip des Chaos, aller in sich selbst beständigen Bildung feindlich. Aber dies sein Streben ins Allgemeine, Formlose erscheint als urberechtigt, und die sich in sich selbst bestimmende Bildung als Egoismus, als Unrecht, als Verschuldung. Sie muß dem Gotte die Gunst abkaufen, bestehen zu dürfen, und hier tritt das Opfer als stellvertretendes Sühnemittel ein. Aber das einzelne materielle Opfer wirkt nur für den Einzelnen und den einzelnen Fall; es hat keinen principiellen Bezug. So muß es sich ergänzen durch ein Universalopfer, es muß ein Universalopfer für die ganze Menschheit oder das ganze Volk eingeführt werden, und dieses nun bringt der Gott, der das Princip des neuen Lebens ist; er bringt sich selbst als Opfer, und durch seinen Opfertod erkauft er sich und den Menschen Kraft und Recht des Lebens und Wirkens. Dieser Gott, der für die Menschheit in den Tod geht und aus dem Tode wieder aufersteht, war in Phönizien eben Melkart, in Babylon wahrscheinlich Marduk oder Merodach [1]).

Weiter jedoch legt sich nun eine neue Form des Lebens und Betriebes an, die nicht wie das Leben in Städten mit seiner technischen und industriellen Beflissenheit, nicht wie die specifisch sogenannte Civilisation mit ihren Faktoren des gewerblichen Fortschrittes und der Aufklärung in dem bloßen ausschließenden Gegensatz gegen das unbedingte Urprincip des menschlichen Bewußtseins, den in der weiten Natur waltenden Gott, haftet, die ihn und sein Gebiet nicht abstract ausschließt, sondern von demselben ausgehend es in sich als Mittel bestimmt und in höhere Zwecke einkleidet, und die so in sich die Tendenz und Möglichkeit trägt, jenen Gott wahrhaft zu überwinden. Dies ist der Ackerbau und

1) Vgl. Lenormant, Die Anfänge der Cultur, Bd. II, S. 125. 129 f.

überhaupt die Bodencultur — nicht sofern sie aus Noth, sondern sofern sie aus Neigung aufgenommen und betrieben wird, aus der innern Initiative des Menschen, aus einer innewohnenden innern Bestimmtheit seines Gemüthes, aus einem dasselbe einnehmenden besondern Princip. Dies Princip ist das Princip des Geistes, die ethische Potenz. Der Gott, in dem sich dieses Princip repräsentirt, wird zwar auch dargestellt als ein zunächst dem Urprincip, dem Urgott unterliegender, als ein leidender und sterbender, und erst aus dem Tode seine ganze göttliche Herrlichkeit gewinnender Gott. Allein er ist als sich opfernd nicht Schuld- und Sühneopfer, sondern er ist Schlachtopfer; er stirbt nicht, wird von dem zornigen Gott nicht getödtet einer Schuld wegen, sondern aus Neid, Eifersucht, Haß dieses Gottes. Und so bereitet sich auch der Erkenntniß eine Ueberwindung dieses Gottes vor. Derselbe wird, je eigenthümlicher sich das Wesen des neuen Gottes aus den Windeln physischer Beziehungen löst und geistige Potenz anzieht, um so mehr wird dieser zornige Urgott als das Princip des Bösen erkannt, und es verliert sich jedes Gefühl der Verhaftung, der Verschuldung ihm gegenüber, alle Verehrung als eines Gottes wird ihm entzogen, er ist nicht mehr Gott θεός, sondern Wider-Gott ἀντίθεος [1]). In ihrer ersten rohen Unmittelbarkeit sehen wir diese Wendung in Iran eintreten unter Führung des Zarathustra. Die Diener der Daeva's, d. h. der Geister und Gespenster, welche die Hauptgegenstände der Verehrung bei wilden und verwilderten Völkern bilden, an deren Dienst sich Zauberei und Geister- und Todtenbeschwörung knüpft, und die nach Iran ohne Zweifel vom benachbarten Turan her importirt waren, diese waren auch eigenthümlich einem herumschweifenden rohen Leben ergeben und bezeugten ihren Haß gegen alles humane Streben durch räuberische Anfälle gegen die festen Ansiedelungen. Zarathustra aber, indem er die freundlichen heilsamen Mächte des Lichts wieder in ihre göttliche Autorität einsetzte, und den Kampf gegen jene Mächte der Finsterniß und der Wildniß zur Pflicht machte, inaugurirte als schlagendstes Mittel ihrer Ueberwindung

1) Jamblich. de myst. Aeg. III, 31, p. 103, Gale.

die Cultur des Bodens [1]) und heißt daher wie der erste König und der erste Priester, so auch der erste Ackerbauer [2]). Aber in Iran blieb das Princip noch ganz in den Schalen physischer Beziehungen stecken. Der Anfang zur geistigen Erhebung, die Vorbereitung einer lebendig-geistigen Cultur trat erst in Babylon und Phönizien ein, mit Duvzi und Istar, mit Adonis und Baalath. Dann folgte in Phrygien Kybele und Attes, in Aegypten Isis und Osiris, und endlich entfaltet sich die Blüthe in Hellas mit Demeter, Persephone und Dionysos.

Hier, wo nun der ganze Inhalt des Geistes ausgelegt und entschleiert war, da trat auch das Frühere, trat das Princip der Civilisation, das bisher noch als rettendes gedacht war, unter einen wesentlich andern Gesichtspunkt. Es ward erkannt, daß es nur geistig der Form nach — dem Wesen nach titanisch, durch die geistige Form aber ein titanisches von gesteigerter Energie war — ein Kronos höherer Potenz — das Revolutionäre in der menschlichen Gesellschaft, das die Form derselben behauptend ihr Wesen, ihre ethische Wesenheit negirt. Und so bildete sich der Mythus von Prometheus — ein Lehrdenkmal für alle Zeiten und ganz besonders für die gegenwärtige Zeit, deren durchgehender Charakter der prometheische ist. An ihm lerne man die wahre Freiheit finden, welche die Mitte ist zwischen weltlichem und geistlichem Despotismus und ökonomisch und politisch anarchischer Zügellosigkeit.

μήτ᾽ ἀνάρχετον βίον
μήτε δεσποτούμενον
αἰνέσῃς.
παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὤπασεν, ἄλλ᾽
ἄλλᾳ δ᾽ ἐφορεύει [3]).

Der Gott in Babylon ist Bel. Er ist ein strenger und eifriger Gott, unnahbar in seiner Majestät, von gemüthlichen Schwächen unberührt. Er ist der entschieden Thatkräftige und unabwendbar Starke; seine ganze Stärke setzt er daran, Ordnung zu schaffen, die Regel durchzusetzen und aufrecht zu erhalten, und

1) Vgl. M. Haug, Die fünf Gatha's, Abth. II, S. 231. 235. 249 f.
2) Yast. 15, 88. 89.
3) Aeschyl. Eumenid.

er ist stets bereit, diejenigen, die seinen Satzungen zuwiderhandeln, mit der Wucht seines Zornes zu vernichten [1]). Diese Charakterzüge zeigen Bel als Uebergangsform des Urgottes El (in Babylon Il) und des zabischen Himmelsgottes. Wodurch er aber concret wird und bestimmt persönliche Eigenschaften annimmt, um nicht mehr in der weiten Natur, sondern in Bildern verehrt zu werden, das ist seine Beziehung zur socialen und politischen Ordnung zum babylonischen Staat in der Gesammtheit seiner Formen und Actionen. Bel ist der Schutzgott des alten Babylon [2]), der Staatsgott von Chaldäa. Der babylonische Staat war ein despotisch und bureaukratisch geordneter. Seine Ordnung war nur eine äußerliche, der das innere substantiell humane Leben fehlt; sie war daher eine starre, keine freiwillige Initiative, keine individuelle Selbstbewegung zulassend, nur unbedingte äußere Nothwendigkeit auflegend, alles Eigenthümliche unter ihre todten und abstracten Formen zwängend, uniformirend, nivellirend — ein Mechanismus, der, mochte er noch so concis durchgeführt sein und die erstaunlichsten äußern Effecte hervorbringen, Babylon zum Ansehen einer Weltmacht erheben, doch geisttödtend und lebenhemmend ist. Diese Gesellschaftsordnung und Bel, der Gott, der sie inspirirt und in dem ihre Autorität wurzelt, befinden sich insofern in einem Gegensatz und Widerspruch gegen die Cultur, die wesentlich auf Freiheit, auf freier persönlicher Selbstbeweglichkeit und Selbstentwicklung beruht. Das Gesetz mag Vorbereitung zur Cultur sein — der Buchstabe eine Pädagogik auf den Geist, aber er ist, ganz ausschließlich aus sich selbst bestimmt, auch ein Widersacher desselben. Der Geist ist sich selbst Gesetz; er ist und lebt alles Gesetz, alles Maß an sich, und will es und will sich und seine concrete Individualität in eigenster Initiative frei aus sich herausleben. Er ist das Genie, das keine andern Gesetze kennt

---

1) Die einzelnen Daten, auf die sich diese Charakteristik gründet, s. bei Eb. Schrader, Die Höllenfahrt der Istar, S. 92; Smith, Assyr. discov., p. 396; ebend., p. 192. 199sqq.; Ders., Die Chaldäische Genesis, deutsche Ausg., S. 99ff.

2) Rawlinson, The five great. monarch., T. 1, p. 144. 148sq.; T. III, p. 459.

und anerkennt, als seine eignen Instincte, und das sich selbst vernichtet, wenn es diesen Stolz aufgibt und sich nach äußern Mustern und Maßen bestimmen will. Aber der Buchstabe will nur sich und haßt jegliche Freiheit, die willkürliche, wie die sittliche, die ideale. Diese gelten ihm beide gleich. Das ist der ewige Kampf und der ewige Wirrwarr der Weltgeschichte — der Kampf zwischen äußerer Satzung und innerm Lebensdrang, Buchstaben und Geist — die Verwechslung der Gesetzlichkeit mit der Sittlichkeit, wie der willkürlichen Freiheit mit der idealen, und der idealen mit der willkürlichen, daß die willkürliche die Rechte der idealen sich usurpirt, der idealen das Unrecht der willkürlichen zugeschoben wird. Dies sind allgemeine Gesichtspunkte, die insbesondere in der Gegenwart ihre Nutzanwendung finden können. Denn wie man heutzutage in der Wissenschaft der Methode den Geist, der formellen Exactheit die innere Gründlichkeit und Tiefe opfert, so opfert man im Leben, im Staat und in der Gesellschaft dem Mechanismus die Individualität und das geistige Selbstleben, der Regel die Genialität, dem Gesetz die Freiheit, d. h. die wahre Freiheit, die sich nicht auf dem Gebiet der materiellen Interessen, die vielmehr äußersten Zwang und Zucht verlangen, sondern auf dem Gebiet der personellen, der geistigen zeigt. Das ganze Regierungssystem ist gerichtet nicht auf Erziehung, sondern auf Dressur. Das Gesetz ist aber nicht dazu da, um selbst den Menschen zu formen, sondern es soll nur seine innere Selbstbildung anregen, so wie seiner Freiheit die *äußersten* Grenzpunkte fixiren, über die hinaus sie zur willkürlichen, rechtlosen, verbrecherischen wird. Das ist die Bedeutung des Gesetzes und der Regel, wie sie dem Gesichtspunkt der Cultur entspricht; alle übrigen sind überwundene Standpunkte.

Soweit also der Bel in Babylon. In Kanaan und Phönizien war der Hauptgott Baal-Moloch. Dieser war zunächst ein Gott des Zeugungsorgasmus, wie daraus zu schließen, daß die Aschera ihm eng gesellt wurde, und aus dem Bild, das ihm die Aegypter zuwiesen, dem Esel, der bei ihnen nach Plutarch ein Symbol der Geilheit war. Vor allem aber war er ein zerstörender zorniger Gott, und sein Zorn richtete sich ganz besonders gegen die mauerumzirkten Städte, er schien die Belagerungsheere,

die gegen dieselben aufzogen, erregt zu haben und anzuführen, er sandte Dürre und Pest, welche die Städte entvölkerten. Dann wurden ihm die eclatantesten Opfer gebracht, Menschenopfer, Opfer der erstgeborenen Kinder, auch gefangener Feinde, wenn durch solche Vorfälle das Volk sich in seiner besondern Existenz bedroht fand. Eine andere Gestalt desselben Gottes war in Indien Shiva. Dieser ist einmal ein Gott des Zeugungsorgasmus, ihm ist der Lingam (der Phallus) heilig [1]); mit gesträubtem Haar, erregten Blickes, mit ungeheurem Phallus tändelt er mit den Weibern [2]); — andererseits wird er als Büßer dargestellt [3]), er ist der große personificirte zerstörende Zorn [4]), ein Esser von Blut, Fleisch und Mark [5]), fürchterlich in der Schlacht [6]), ein Herr der Geister und Gespenster [7]). Wir erkennen in ihm die unbedingte Actions- und Productionskraft der Natur, die jedoch eben, weil sie völlig unbedingt, eben nur schrankenlose Expansion ist, daher auch ihre Producte nicht zum Bestehen bringt, sondern sie sofort wieder vergehen macht; die Energie der Realität, die alles ins Dasein setzt, aber nicht im Dasein erhält, weil sie eben ganz bloß und ohne jede innere Determination gedacht wird; die eben durch ihre innere Maßlosigkeit unmittelbar zum zerstörenden Princip wird — das blos äußerlich Unbedingte, das als solches gegen alles Besondere und Individuelle ausschließend wirkt, das es wohl setzt, aber nur als vorübergehende flüchtige Erscheinung und Schein setzt [8]), nicht als bleibendes Wesen. In Phönizien nun erhebt sich gegen das blos natürlich Unbedingte das menschlich Individuelle, das Persönliche. Nur das Geistige ist im Stande, Individualität zu bilden. Jenes Unbedingte geht ganz in den Gegensatz auf, es verliert das, wenn auch nur äußerlich Maßbestimmende, das es

1) Muir, Sanscr. texts, T. IV, p. 192sq.
2) Ibid., p. 191.
3) Ibid., p. 204; Lassen, Bd. I, 2. Aufl., S. 922ff.
4) Muir l. c., p. 185.
5) Ibid., p. 205.
6) Ibid., p. 199.
7) Ibid., p. 379.
8) Nach dieser Seite ist Shiva das höchste Brahma in concreto. Der Psalmist sagt: „Das macht dein Zorn, daß wir so vergehen".

im monotheistischen und zabischen Urgott hat, und wird lediglich die verzehrende Kraft jenes blos äußern, blos factischen Unbedingten, und indem es nun einerseits die wilde Zeugungsraserei und mit ihr die Verwirrung aller sittlichen und bürgerlichen Grenzen und Unterschiede hervorbringt, wendet es andererseits seinen zerstörenden Grimm gegen die Grundlagen, auf denen der Mensch sich ein von der Natur, von dem Regiment dieses Unbedingten abgezogenes und gegenüber der Indifferenz der Natur, die blos Art- und keine individuellen Unterschiede bilden kann, sich mit individueller und persönlicher Selbstbestimmung bewegendes Leben bilden will.

Im monotheistischen Urgott und im zabischen Himmelsgott tritt dies noch nicht hervor. Hier ist noch alles ineinander — alles in naiver Unmittelbarkeit. In dem Naturgott ist auch noch ein Sittliches; seine unendliche Actionskraft trägt in sich ein Maß, ja sein eigenstes Wesen besteht in diesem Maß, das jedoch ein äußeres, blos äußere Regel und äußeres Gleichmaß ist. Das Reale ist hier so zu sagen sittlich, das Sittliche ist ein Reales — ja die ganze Realität ist sittlich, ist gut. Das ist die geschichtliche Epoche des Optimismus; in China ist sie als Petrefact; die Chinesen sind geborene Optimisten. Ein Gegensatz von Gut und Bös, von Heil und Uebel ist hier noch gar nicht erkennbar. Ursprünglich und wesentlich ist alles gut, d. h. regelmäßig; das Böse und das Uebel ist nur Folge der Abweichung vom Urstand, von der Regel, ist nur vorübergehende und zufällige accidentelle Perturbation, ist nichts am Wesen Haftendes und nichts in der Welt Haftendes, nichts Principielles. Wenn sich aber der Mensch nun aus der Natur ausscheidet, so bleibt schließlich durch den Gegensatz nur das leere äußerlich, natürlich Unbedingte zurück. Der Mensch erkennt nur dieses als Unbedingtes, das Menschliche erscheint ihm als Willkürliches, daher als sündhaft. Es ist in ihm allerdings auch zunächst nichts innerlich Begründendes offenbar. Erst wenn sich substantiell Menschliches, wenn sich humanes ideales Streben regt, positive Culturtendenz, erst dann erscheint ihm das Verhältniß, das Verhältniß des Cultur-Princips zu dem Naturprincip als ein Streit zweier Parteien, ein Kampf des alten Gottes gegen den neuen, den jungen, jugendlichen; jugendlich

nicht nur, weil er der erst neu erscheinende und werdende ist, sondern weil er selbst die ewige Jugend, das ewig Neue des Ideals ist; und in diesem Kampf unterliegt zwar der jugendliche Gott, aber nur um wahrhaft, organisch zu überwinden. Er unterliegt dem, der die Gewalt des Todes hat; aber nachdem er in diese Gewalt untergegangen ist, hebt er sich sofort durch die innere Kraft seiner Unsterblichkeit wieder aus ihr und über sie heraus, diese Kraft der Unsterblichkeit überwindet damit den Tod in ihm selbst, in seinem Wesen oder Unwesen selbst. Die Mythologie ist das welthistorische Gemälde dieses Kampfes und Sieges, und nicht nur das Gemälde, sondern auch die unmittelbare Gegenwart und Wirklichkeit desselben, durch die sich derselbe beständig in Spannung und Action erhält. Es sind die beiden bewegenden Urprincipien menschlichen, sittlichen Lebens, die hier in Conflict miteinander treten — Geist und Natur, das Princip des Idealen und dasjenige des Realen, der Gott der Zukunft und der Gott der Gegenwart, der Gott der zukünftigen Welt und der Gott dieser Welt. Die Welt liegt im Bösen. Das Böse ist das Ungeordnete, Chaotische der Materie und rohen Sinnlichkeit. Es hat als solches die Kraft der Realität; es ist die Grundlage und Voraussetzung des Geistes und alles Geistigen — es ist die Wurzel der Existenz. Nur durch sie, in ihr kann das Geistige, das Ideale real werden; dieses ist ja die höhere Form, die das durch sie Gegebene als Materie bildet. Und nur an ihr kann es sich an sich selbst realisiren; es manifestirt sich nur als solches, sofern es sie latent macht; nur als das Höhere gegen sie, als das sie Ueberwindende wird es als solches lebendig und actuell, als solches erkennbar und gewiß. Es muß in sie eingehen, in sie untergehen, um aus ihr hervorgehend wahrhaft zu werden, was es ist, um sie in ihr selbst substantiell überwindend das wirklich zu sein, was es ist. Es ist in seiner Unmittelbarkeit nur Potenz, völlige Unmacht, und die Kraft der Realität ergreift es, sie verschlingt und tödtet es, damit es aus ihr heraus Actus werde, in ihrer Ueberwindung sich zum Actus, zu seiner freien göttlichen Kraft und Herrlichkeit erhebe. Diese Kraft der Realität hat die Gewalt; sie hält sich in dieser Welt für ausschließlich berechtigt, und will keinen Gott, will diesen fremden, ihr widerstrebenden Gott nicht

neben sich dulden. Darum muß der Gott sterben; er wird von jener getödtet, verschlungen. Aber so scheinbar unterliegend, gewinnt er nun erst die wahre Kraft der Ueberwindung. Er, der Geist, wird nun dadurch selbst Natur, er hebt die Natur substantiell in sich auf — es ist nun nicht mehr die Kraft der bloßen Idee, es ist diejenige der realgewordenen Idee, die er anzieht und mit der er nun siegessicher der bloßen Realität entgegentritt, ja sie unter sich, unter seine Füße tritt. Herakles zieht das Fell des Löwen Moloch an, und wird nun selber löwenmuthig, löwenstark, in seiner Idealität unwiderstehlich.

Der neue Gott, das Culturprincip, ist bedingt und gegeben durch eine weibliche Gottheit, die insofern seine Mutter ist. Diese ist die Gattin des alten culturfeindlichen Gottes, jenes gleichsam dem Gemüth angestammten Urgottes. So wie dann der neue Gott erscheint, geboren ist, wendet sie sich von ihrem Gatten ab, wird ihm untreu, und ihr Sohn wird nun ihr Geliebter, d. h. er wird nicht als Sohn Geliebter, sondern der, der ihr Sohn ist, wird in anderer Beziehung auch ihr Geliebter, ja in weiterer Entwicklung selbst ihr Gatte. Diese weibliche Gottheit ist nun augenscheinlich eben die Darstellung des Gemüthes selbst, d. h. des Gemüthes schlechthin, nicht desjenigen dieses oder jenes Einzelnen, sondern des Volksgemüthes, desjenigen Punktes, in dem alle Einzelnen conspiriren und ein Ganzes bilden, eine Gesammtwirkung hervorbringen. Sie ist die Mutter des neuen Gottes, denn dieser ist ja eine Potenz des Bewußtseins und das Bewußtsein oder das Gemüth muß ihn aus der Potenz in den Actus setzen [1]). Sie war Gattin des alten Gottes, d. h. dieser war in dem Gemüth das bestimmende, schöpferische (befruchtende) Princip; sie wird ihm untreu und wendet sich dem neuen Gotte zu, d. h. das Gemüth, das in sich eine neue höhere Potenz erweckt und sie realisirt hat, entzieht sich dem Princip, das es früher beherrschte, und findet seine Bestimmung, seine bildenden und schöpferischen Antriebe nun in diesem neuen höhern Princip. Zunächst wird diese Wendung noch als unrechtmäßige illegitime, daher als Untreue, als Ehebruch empfunden und vorgestellt; später aber fixirt sich

---

1) So ist in der Theogonie selbst Uranos eine Geburt der Gäa.

das Verhältniß, es wird ein legitimes — ein neuer Bund, eine neue Ehe.

In Babylon war die Gattin Bels die Beltis, welche Herodot Mylitta nennt. Sie war einerseits Kriegsgöttin, „Besiegerin der Feinde, Göttin von Kampf und Schlacht“, und nach dieser Seite mag sie speciell dem Bel sich angeschlossen haben — andererseits war sie auch „Königin der Fruchtbarkeit“ [1]). Mit ihr identisch, eine andere Gestalt derselben Gottheit, erscheint Istar, die ebenso Kriegsgöttin, als Göttin der Geburt und Fruchtbarkeit, Göttin der Liebe war, und auch selbst Gattin des Bel genannt wird [2]). In der Izdubarlegende, welche Smith übersetzt hat, wird dagegen als Gatte der Istar Duvzi genannt. So viel wir aus den erhaltenen Resten ersehen, erlitt derselbe den Tod. Seinetwegen stieg Istar in die Unterwelt herab; ihre Erlebnisse dort werden in dem Gedicht: „Höllenfahrt der Istar“ beschrieben. Wir erkennen ferner, daß dieser Tod allgemein beklagt wurde — so wie daß ein Feiertag angesetzt war, an dem ihm, der dabei als ein Jüngling bezeichnet wird, in Babylon eine öffentliche Todtenklage geweiht wurde [3]).

Zweifellos ist dieser Duvzi — ein Name, der als „Sohn des Lebens“ [4]) interpretirt wird — identisch mit dem hebräischen oder hebraisirten Tammuz und weiter mit demjenigen Gott, den die Griechen Adonis nannten, der in Phönizien und besonders in Byblus verehrt wurde. Ob er dorthin von Babylon her eingewandert war, wie Movers meint, möchte zweifelhaft erscheinen, wenn man erwägt, daß er durchaus organisch dem phönizischen Glauben sich anschließt, ja von diesem selbst gefordert scheint. Der griechische Name Adonis stammt vom Ruf Adoni, „mein Herr“, mit dem in Syrien ein jeder Verstorbene von den Hinter-

---

1) Rawlinson, The five monarch., T. I, p. 151. Schrader, Keilinschriften, S. 62 f. 81 f. Lenormant, La magie, p. 105.

2) Rawlinson, p. 174. Schrader, S. 84. Ders., Höllenf. der Istar, S. 146. Smith, Assyr. discov., p. 189.

3) S. Smith, Discov. u. Chaldäische Genesis. Dann: Lenormant, Anf. der Cultur, Bd. II, S. 70.

4) S. Baudissin, Stud. zur semit. Religionsgesch., Bd. I, S. 300 f., Note 9.

lassenen, besonders von der trauernden Gattin, angerufen und beklagt ward [1]). Die Göttin hieß in Byblus Baaltis oder Baalath und wird von den Griechen als Aphrodite gedeutet, wie die Mylitta von Babylon. Adonis wird als ihr Geliebter, aber auch als ihr Gatte bezeichnet [2]). Ein Eber tödtet ihn. Dieser Eber, heißt es, war Ares, der ihn aus Eifersucht mordete [3]). Er ist aber in der That Baal-Moloch, der erste gleichsam angestammte Gatte der Baalath. Denn diesem war das Schwein heilig [4]), und der mit Baal-Moloch wesentlich analoge Set-Typhon der Aegypter verwandelt sich in seinen Anfällen gegen Horos ebenfalls in ein Schwein [5]). Außerdem ist ja übrigens auch Ares nur eine Form des Baal-Moloch. In Byblus fand die Adonisfeier im Herbstäquinoctium statt. Sie währte sieben Tage. Der Leichnam ward gesucht, und nach dem Auffinden (als Holzbild in einem sogenannten Adonisgärtchen — in Topfscherben gepflanzten Sprossen, die durch künstliche Mittel zum raschen Aufblühen gebracht, ebenso schnell wieder welkten) gewaschen, gesalbt, einbalsamirt und bestattet. Klagelieder erschütterten die Luft. Am achten Tage hieß es, der Gott lebe und sei aufgefahren, und wie sich nun die Göttin wieder ihrem Liebling hingibt, so gaben sich die feiernden Weiber den Fremden preis [6]). Wer sich dieser Pflicht entziehen wollte, konnte sich von ihr durch Abschneiden der Haare loskaufen. Abschneiden der Haare ist ein Zeichen der Trauer, der Trauer um die Todten. Diese wurden also Geweihte der trauernden Göttin, der der Liebesgenuß versagt war, die den Genossen des Lagers verloren hatte. Zu denen aber, die sich preisgaben und wie auf einem Markte feilboten, wurden in Byblus nur Fremde zugelassen [7]). War doch Adonis auch ein fremder, gleichsam von Fremd her kommender Gott. Ebenso scheint es in Babylon

1) S. Brugsch, Die Adonisklage und das Linoslied.

2) Bion Idyll. I, 29 sqq. Cic. de nat. deor. III, 23.

3) Jul. Firmic. Matern. de err. prof. relig., c. 9. Joh. Lydus de mens. IV, 44.

4) Lucian de dea Syra, c. 54.

5) Lefébure, Le mythe Osirien, T. I, p. 19. 45. 49. 50. 52.

6) Movers, Phönizier, Bd. I, S. 200 ff.

7) Lucian de dea Syra, c. 6.

gehalten worden zu sein. Denn auch hier mußte nach Herodot (I, 82) jedes Weib einmal in ihrem Leben sich zu Ehren der Mylitta preisgeben. Die Weiber saßen da gereiht, mit Stricken umgürtet, und die Fremden durchschritten ihre Reihen und wählten aus, die ihnen gefiel. Herodot spricht von γυναικες; dem Sprachgebrauch gemäß ist es wahrscheinlich, daß Ehefrauen verstanden werden sollten. Eheliche Untreue, Ehebruch der Göttin sollte dargestellt werden. Die Weiber besiegelten damit ihre Angehörigkeit an die Mylitta, die Beltis-Istar, und mit ihr an den neuen Gott, den Sohn des Lebens. Es ist dieser Act der Prostitution nicht zu verwechseln mit förmlicher genußrasender Hurerei. Diese gehört dem Dienst einer andern Göttin an, aus der allerdings auch die den Adonis liebende sich herausgebildet hat, daher sie auch denn in der Praxis des religiösen Alterthums oft selbst mit jener mißbräuchlich identificirt wurde. Die Göttin, vor der die Keuschheit als Sünde empfunden wurde, die sich unbedingt aufschließend und hingebend nur auf Zeugung und Geburt gerichtet ist, ist in Phönizien die Aschera, die dem phallischen Baal zur Seite steht. Von Istar weiß die Legende noch zahlreiche andere Liebesabenteuer zu berichten; sie ist selbst dem Duvzi untreu, und buhlt z. B. um die Liebe des Izdubar, des babylonischen Nationalhelden. Wie gesagt, die beiden Gestalten, im Begriff strenge getrennt, mischen doch in der Praxis häufig ihre Charaktere.

Ein alter Text vergleicht den Duvzi mit der Sonne [1]). Ein rabbinisches Märchen, nach Art des Euhemeros concipirt, erzählt: „Tammuz, ein Prophet alter Zeit, habe einem alten König den Dienst der Sonne, des Mondes und der Planeten empfohlen, und sei dafür schimpflich von ihm ermordet worden. Da seien in selbiger Nacht von allen Enden der Erde alle Götterbilder nach Babylon gekommen in den Tempel, in dem das große Bild der Sonne aufgerichtet war, und hätten über das Geschick des Tammuz gewehklagt" [2]). Allein wenn in der That Duvzi oder Adonis als Sonnengott gedacht wurde, so war die Sonne hier doch nur nach einer bestimmten Beziehung gemeint, nach ihrer Beziehung

1) Lenormant, Anfänge der Cultur, Bd. II, S. 72.
2) Maimonides, More nevoch., p. 426.

zur Bodencultur. Denn sonst wurde Adonis wohl als gereifte Feldfrucht oder als Saatkorn gedeutet, und Philo von Byblus erwähnt als höchste Gottheit der Byblier, als welche sonst allgemein Adonis anerkannt wird, einen Agrueros, eine Gottheit des Ackerbaues, unter dem somit gewiß Adonis gemeint ist [1]).

Die griechischen Schriftsteller, welche die religiösen Mythen Phrygiens erzählen, berichten auch von einem phrygischen Zeus, über den zwar keine bestimmten Angaben vorliegen, der jedoch allen Anzeichen nach, der Art seines Auftretens und Handelns nach dem Baal-Moloch wesentlich analog war. Die Göttin war in Phrygien Kybele — diesen Namen tragend von den Bergen und Höhlen [2]), daher auch Bergmutter zubenannt [3]). Ihr Wesen jedoch bezog sich weniger auf die Berge als solche, als auf die an den Bergen wachsenden Baumpflanzen, insbesondere auf den Weinbau. Die Eiche und der Weinstock waren ihr heilig [4]). Phrygien war seines Weinbaues wegen berühmt, und es ist wahrscheinlich, daß von da her über Thrakien der Weinbau nach Hellas eingeführt wurde [5]). Ueberhaupt aber wird die Göttin uns bezeichnet als Spenderin der Bodencultur, wozu, wie das von Victor Hehn trefflich auseinandergesetzt worden ist, nicht nur Ackerbau, sondern wesentlich auch Baumzucht gehört. Lucrez sagt (II, 612):

Idaeam vocitant matrem Phrygiasque catervas
Dant comites, quia primum ex illis finibus edunt
Per terrarum orbeis fruges coepisse creari.

Die Kybele liebt den schönen Jüngling Attes. Es ist gewiß die älteste Form des Mythus, welche meldet, daß Attes durch ein von Zeus (dem phrygischen Zeus) aus Eifersucht gesandtes Schwein getödtet worden, d. h. von diesem entmannt und in Folge der Verwundung gestorben sei [6]). Andere Mythen erzählen, daß Attes

1) Movers, Art. „Phönizien" in Ersch und Gruber's Encyklopädie, S. 390.

2) Hesychius s. v. *κύβελα*.

3) Athenaeus XIV, p. 616. 625.

4) Apollon. Rhod. Argonautica I, v. 1117 sqq. und Schol. I, 1119. 1124.

5) Hehn, Culturpflanzen und Hausthiere, S. 64 ff.

6) Vgl. Pausan. VII, 17.

in Raserei, oder aus Scham wegen einer gegen die Göttin begangenen Untreue sich selbst entmannt habe [1]). Mit einer Nymphe hatte er sich in eine Höhle zurückgezogen und ward hier von der Göttin entdeckt. „Das ist das bis auf den heutigen Tag bejammerte Flüchten und sich Verbergen und Verschwinden und Untertauchen des Königs Attes in die Höhle.“ Durch das Vermischen mit der Materie wird zunächst die Kraft des idealen Princips gebunden, es wird impotent, zeugungsunfähig. Aber die Göttin führt ihn aus dem Dunkel wieder ins Licht, aus dem Tod ins Leben; der leidende Gottmensch oder Halbgott, ἡμίθεος, Attes wird nun verklärt — wird der große Gott Attes — οὗτος ὁ μέγας ἡμῖν θεὸς Ἄττις ἐστίν, wie Julian sagt. Uebrigens ist er nicht nur Geliebter, er ist zugleich auch Sohn der Gottheit [2]). Dasselbe gilt in Babylon von Duvzi und Istar [3]). Wir haben diesen Zug bereits gedeutet.

Die Attes-Feier fiel in den Frühlingsanfang. Die Pinie, in deren Mitte das Bild des Attes versteckt war, ward gefällt und in dem Tempel der Göttin aufgerichtet [4]). Nachdem der Leichnam des Attes gefunden war, begann ein Lärmen der Cymbeln, Handpauken, Hörner und Pfeifen, das die Gemüther in Raserei versetzte. Die Feiernden legten Hand an sich und entmannten sich selbst [5]). Wenn sie mit dem Gott litten, hofften sie auch mit ihm verklärt zu werden. Dann folgten Freudenfeste, welche die Auferstehung und Verklärung des Attes feierten [6]).

Ein ungemein schwieriges Gebiet ist, das wir nun betreten — die ägyptische Religion, der Osiris-Mythus. Wir wollen versuchen, in das Chaos der vorliegenden Daten Licht zu bringen. Jedenfalls würden wir nie zurecht kommen, wenn wir von der

1) Arnobius adv. nat. V, 51 sqq. Julian. Orat. V, bes. p. 165. 167 d. 170 d. 180.

2) Vgl. Plut. Caes., c. 9. Eurip. Palam. op. Strabo X, 3. Hippolyt. Refut. haer. V, 9.

3) Lenormant, Anfänge der Cultur, Bd. II, S. 72.

4) Plin. Hist. nat. XVI, 10. 15. Arnob. V, 16.

5) Strabo X, 3. Lucret. de rer. nat. II, 599 sqq. Cicero de div. I, 50. Diod. III, 57.

6) S. Julian. loc. cit.

Annahme ausgingen, daß alles von demselben Gott angegebene von ihm zu gleicher Zeit und zu aller Zeit gegolten habe. Es müssen vielmehr verschiedene Epochen, Entwicklungsstufen unterschieden werden.

Zuerst die Epoche des Zabismus, in Theben durch Amun und Mut, in Memphis durch Ptah und Neïth bezeichnet [1]). Auch Horus, ein uralter Himmelsgott, aber Gott des Himmelslichtes, und seine Religion daher vielleicht analog der Religion der Aditi und der Aditya's in Indien [2]). Dann höchster Gott Ra, der Sonnengott, Sohn des Ptah und der Neïth [3]). Gegner des Ra die große Schlange Apep, das Princip der Finsterniß, Repräsentant der Nacht und der Wolken, die die Sonne verschlingen und verfinstern wollen. Sie wird täglich von Ra besiegt [4]). Hier also zuerst der Zwiespalt, der Conflict, aber noch ganz in physikalischen Beziehungen dargestellt — entsprechend der Indra-Religion in Indien. Der Blick steigt herab von der Höhe und Weite des Himmels und dem oben waltenden Licht zu der Erde, zu dem organischen Leben der Erde. Daher in dem dieses Regierenden, in der Sonne den höchsten Herrn erkennend. Auf der Erde stellen sich die Gegensätze ein und ihre Conflicte; das Gemüth aber faßt diese nur auf in der Erscheinung. Eine besondere Form Ra's ist Osiris [5]). Osiris ist ursprünglich eine Sonnengottheit; er ist dies aber mit specieller Beziehung auf das organische Leben der Erde — Ra ist die höchste allgemeine Gottheit, der Vater der Götter, Herr des Himmels; die heilsame, belebende und bildende Wirkung der Sonne sammelt sich besonders in Osiris [6]). Weiter aber und ganz vorzugsweise ist er die nächtliche Sonne. „Ra ist morgen, Osiris gestern", sagt ein Text. Der Nachen der

---

1) Vgl. Duncker, Gesch. des Alterth., Bd. I, 4. Aufl., S. 35. 38. 40. Brugsch, Hist. d'Egypte, pt. I, p. 21.

2) Vgl. Lefébure, Le mythe osirien, pt. I, p. 97. Lenormant, Anf. d. Cultur, Bd. I, S. 121 ff. 131 f. 189.

3) Döllinger, Heidenth. u. Judenth., S. 408 f. 411.

4) Meyer, Set-Typhon, S. 13.

5) Lefébure, pt. II, p. 190. 191.

6) Diestel, Set-Typhon, Asafel u. Satan, in Zeitschr. f. histor. Theol., Jahrg. 1860 II, S. 166.

Sonne taucht im Westen unter und durchschifft die Unterwelt, den Seelen der Verstorbenen zu leuchten, so wie Pindar in einem Fragment (ap. Plutarch. consol. ad Apollon., c. 35) von den im Hades weilenden Frommen sagt:

τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου τὰν
ἐνθάδε νύκτα κατώ . .

Diese unterweltliche Sonne ist Osiris. Das Licht, die Sonne ist unsterblich, sie leuchtet den Sonnengestaltigen, den Lichten, Reinen [1]) auch im Tode; Osiris ist die Unsterblichkeit, das Leben im Tode, und die mit ihm Vereinigten nehmen an seiner Herrlichkeit und Unsterblichkeit theil. Darauf beruht die Hoffnung der Unsterblichkeit, mit Osiris identisch, Osirisartig zu sein, ja mit allen Lichtgöttern eins; und so in dieser Götterkraft, die sie angezogen haben, überwinden sie auch die Anfechtungen der Mächte der Finsterniß, und nachdem sie ein höheres freies Leben in der Unterwelt geführt haben, ziehen sie auch mit den Göttern leuchtend am Himmel auf [2]). Damals nun schon mag als specieller Gegner des Osiris der Gott Set, der allerdings schon unter der fünften Dynastie genannt wird, gedacht worden sein. Sei es der tägliche Untergang der Sonne, sei es ihr beginnendes Absteigen auf der Eklipse, mag als ein Getödtet- oder Occultirtwerden des Sonnengottes durch Set vorgestellt worden sein. Denn Set war der „Unterirdische", d. h. er war der Gott des Todes und des unterweltlichen Dunkels, das sich aufschließt im Westen, wo die Sonne und die Seelen untergehen. Im Westen war auch den Aegyptern die Gräberstätte zwischen Sand und Fels, dort lag die Wüste, die „rothe Erde", und diese war speciell dem Set zugetheilt [3]). Nun knüpfen sich auch weitere Beziehungen an. Dem Osiris gesellt sich Isis, die Erde oder das ägyptische Land, das von dem Gott befruchtet wird. Im getödteten Osiris werden

1) Brugsch, Aegypt. Gräberwelt, S. 46: „Die Begriffe ‚leuchten, hellsein, klarsein' und ‚gut, tugendhaft, ausgezeichnet sein' fallen im Aegyptischen zusammen. Die Tugendhaften heißen ‚die Leuchtenden, Verklärten'."

2) Ed. Meyer, Set-Typhon, S. 10 f.; vgl. Brugsch a. a. O., S. 6 ff.

3) Lefébure, pt. I, p. 107. 111 sq.

Seele und Körper unterschieden. Die Seele wohnt in der Unterwelt oder im Himmel, im jenseitigen Licht. Das ist sein Wesen, sein Selbst. Er ist insofern allen Händeln der Welt fernstehend, der Gott mit dem ruhenden, stillstehenden Herzen, der abgeschiedenen Seele Heil und Frieden gewährend [1]). Sein Körper aber, als Mumie ebenfalls unsterblich, schließt sich in die Erde ein, aus ihm quillt der segenbringende Nil hervor, er ist in der Erde aller Wesen Samen [2]). Der Gegensatz nun der beiden Götter, des Osiris und des Set, ist hier noch ein physischer, nicht ein sittlicher, und darum konnte Set auch neben Osiris noch als Gott verehrt werden. So erscheint er in den Götterreihen ganz naiv neben Osiris gestellt, wie in der Form: „Osiris und Isis", „Set und Nepti" [3]). Später ward in diesen Tabellen das hieroglyphische Zeichen des Set ausgekratzt, und mitunter auch durch dasjenige eines andern Gottes, z. B. des Mondgottes Thot, ersetzt. Die Beziehungen haben sich also geändert; sie sind sittliche geworden, und in Folge dessen wird Set nicht mehr als Gott anerkannt.

Denn nun erscheinen die den phönizischen Gottheiten analogen Göttergestalten. Hier Ammon-Ra und Khem, beides phallische Gottheiten. Ferner die Pascht von Bubastis, einerseits Göttin ausgelassener Geschlechts- und Zeugungslust, andererseits Kriegsgöttin, streng und schrecklich, und als solche (in Heliopolis) Menschenopfer fordernd. Neben ihr im Schlachtgetümmel mit unwiderstehlichem Ansturm wirkend, erscheint in dem schon erwähnten sogenannten Epos des Pentaur auch Set. Set also ist zum Kriegsgott geworden. Und als solcher ward er besonders im paramitischen Gau verehrt; Ares nennt Herodot den dort verehrten Gott, der kein anderer war, als Set [4]). Als Kriegsgott war er somit ein Gott des Angriffes, der Eroberung, und in dieser Eigenschaft konnte er nun besonders ein Gegenstand der Verehrung

1) Meyer, Set-Typhon, S. 18.

2) S. Lefébure, pt. II, p. 201. 202. 203. 218. 232. 255 sq.

3) Brugsch, Reiseberichte aus Aegypten, S. 182. Nepti — Gattin des Typhon.

4) S. Röth, Gesch. der abendländ. Philosophie, Bd. I, S. 164 Anm.

werden, den Rang eines Hauptgottes antreten, als nach Vertreibung der Hyksos unter den folgenden nationalen Königen das ägyptische Reich einen gewaltigen politischen Aufschwung nahm und, von der Vertheidigung zum Angriff übergehend, sich über seine natürlichen Grenzen hinaus bis nach Vorderasien hinein ausdehnte. In solchem Rang finden wir ihn schon unter Thutmos I.; besonders viel aber galt er den Ramessiden. Erst nach Ramses VII. verliert sich das Symbol des Set aus dem königlichen Wappen. Dem Set zur Seite erscheint auch Horus. Horus ist Verleiher des Süd-, Set des Nordlandes; diese beiden zusammen sind die Quellen aller königlichen Majestät [1]). Aber Set wird schließlich völlig gleich oder analog dem Baal-Moloch, der allerdings auch Kriegsgott, aber nur in secundärer Folge seines Wesens ist. So wird Baal für Set, und Set wiederum für Baal den Gott der Semiten gebraucht; und nach der bekannten Inschrift wählte sich der König der Hyksos, Apepi, den Gott Set zum Herrn und diente keinem andern Gott in Aegypten.

Dem gegenüber tritt nun Osiris die Rolle des Adonis an. Osiris ward als König Aegyptens vorgestellt, als Heros und Göttersohn, der zuerst den Ackerbau lehrte und das Verkehrsleben der Menschen durch sittliche und rechtliche Bestimmungen ordnete [2]). Isis ist die Gattin des Set und Mutter des Osiris [3]). Sie wendet sich von ihrem ersten Gatten ab und schließt sich als Geliebte, später als Gattin, dem Osiris an. Darauf tödtet Typhon den Osiris aus Eifersucht [4]).

Aber dessen innere Bedeutung steigt, er nähert sich dem Charakter des Dionysos an; denn nun werden dem Set alle göttlichen Prädicate entzogen, alle religiöse Verehrung ihm versagt, er ist nicht mehr θεός, sondern ἀντίθεος, er ist in Wahrheit das böse Princip, wie in Hellas die Titanen. Er ist Lügner und

---

1) Meyer, Set-Typhon, S. 31 ff. Diestel in Zeitschr. f. histor. Theol., S. 173 f.

2) Plut. de Is. et Osir., c. 13. Diod. I, 14.

3) S. Brugsch, Adonisklage und Linoslied, S. 22 f. Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgesch., Bd. I, S. 489 ff. 509.

4) Jul. Firmic. Mat. de err. prof. relig., c. 2.

Verleumder [1]), er tödtet den Osiris aus Neid, verwirrt alle Dinge und füllt Erde und Meer mit Uebeln [2]), er ist der schreckliche Geist, der im Leeren weilt, der das blühende Haus hasset, der Allzerstörer [3]). Alles Böse, Verderbliche, Verhaßte wird mit seinem hieroglyphischen Zeichen determinirt [4]). Diese Entwicklung vollendet sich mit dem Zeitalter Psammetichs (655 v. Chr.). Damit nun zugleich erscheint Set als völlig überwunden. Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, ist der „Rächer seines Vaters". Er überwindet den Set im Kampfe. Horus ist Osiris selbst [5]), sofern er aus seiner Occultation heraus wieder in der Gegenwart sich manifestirt, in der natürlichen Wirklichkeit wieder aufgeht, mit deren Kräften ausgestattet er das Princip der bloßen Realität außer Wirksamkeit setzt, es seiner eigenthümlichen Actions- und Fortpflanzungskraft beraubt. Er ist der auferstandene neugeborene Osiris, das neugeborene Licht- und Lebensprincip, insofern als Kind dargestellt mit dem Finger auf dem Munde [6]), bald aber erstarkend, und zum Jüngling heranwachsend, als welcher er den Set schlägt und niederwirft [7]). In Koptos ward er dargestellt, den Phallus des Set in der linken Hand haltend [8]). Wahrscheinlich waren es auch bei dem Fest der Pamylien die Geschlechtstheile des Set, die als Siegeszeichen und Siegesbeute in Procession vorgeführt wurden [9]). Osiris als solcher ist indeß der jenseitige Gott, der, in dem die Todten ewiges Leben haben. Allein die getheilten Functionen schließen sich auch wieder in ihm zusammen. Er wird der schlechthin allgemeine Gott, der allmächtig und siegreich durch alle Welten hindurch wirkt, und die Lebenden ebenso wie die Todten regiert — der „Himmelsherr", der „Allherr", im Himmel weilend und in der Erde und überall, wo er will,

---

1) Plut. de Is. et Os., c. 19. 54. 12.
2) Ib., c. 17.
3) Reuvens, Lettres sur les papyrus bilingues, pt. I, p. 39.
4) Meyer, Set-Typhon, S. 40.
5) Vgl. Lefébure, Le mythe osirien, pt. I, p. 19. 29. 65. 69.
6) Duncker, Gesch. des Alterthums, Bd. I, 4. Aufl., S. 47.
7) Ebend. u. Lefébure l. c., p. 27.
8) Plut. de Is. et Osir., c. 55.
9) Plut. l. c., c. 12. 18. 35 sqq. u. dazu Parthey. Herod. II, 48.

der „Herr der nächtlichen Ewigkeit und der täglichen Ewigkeit", der „Herr der Tapferkeit, der seine Feinde unter die Füße tritt", der „Erzeuger", der „Schöpfer", der sich selbst genügt oder, wie es heißt, „seiner selbst genießt" [1]). Als solchem wurde ihm und seiner Gattin, der „Himmelskönigin" Isis, zu gewissen Zeiten ein Schwein geopfert. Dieses Schwein stellte den Set vor, seine Opferung die Hinrichtung des Set, der vor den Thron der seligen Götter geführt hier als Verbrecher gerichtet wird [2]).

Die älteste Form, in der weiter nun in Hellas derselbe Heiland und Gott erscheint, ist der Gott Bakchos oder Sabazios oder Zagreus — verschiedene Namen, die im Wesentlichen denselben Gott bezeichnen. In dieser Form ist der hellenische Gott völlig dem Attes von Phrygien correlat. Er gilt daher auch als Sohn der Rhea oder Kybele [3]), oder er ist als Knabe ihr zur Pflege übergeben und sie macht ihn zu ihrem Wagenlenker [4]). Auch heißt es, er sei von Lydien und Phrygien gekommen, Lydien sei sein Vaterland [5]); die Musik, die bei seinen Festen aufgeführt wird, die ganze Festraserei stammt von der Kybele [6]). Nach Andern ist Zagreus oder Sabazios [7]) ein Sohn des Zeus und der Persephone. Dieser wird von Zeus nachgestellt. Daher bewahrt die Mutter — Demeter — sie in einer Burg, die rings von steilen Mauern umgeben war. Aber Zeus schlich sich in Gestalt eines Drachens ein und that der Persephone Gewalt an [8]). Drachen bezeichnen vorhellenische — kronische Gottheiten; das Bewußtsein, welches diese überwunden hat, symbolisirt sie sich unter dieser gehässigen feindseligen Gestalt. Drachen tödten mehrere Halbgötter und Culturheroen, so Cadmos, Jason, Bellerophontes, Perseus, vor allem Herakles. Auch unter der Lanze der

---

1) Lefébure, Le mythe osirien, pt. II, p. 247 sq.
2) Herod. II, 47; vgl. Lefébure l. c., pt. I, p. 19. 44. 56.
3) Euripid. frgm. Palamedes ap. Strab. X, 3.
4) Nonn. Dionysiaca IX, 142 sqq.
5) Euripid. Bacchae, v. 13 sq. 79 sqq. 464.
6) Euripid. l. c. 120 sqq. Catull. carm. 64, 250 sqq.
7) Diod. IV, 4. Clemens von Alexandrien, Adm. ad gentes, p. 9. Sylb. legt hinwiederum die Sabazien dem Zagreus bei.
8) Nonnus l. c. V, 570; VI, 114 sqq.

Athene auf der Akropolis lag ein Drache [1]). Dieser Zeus ist also nicht der hellenische Zeus, sondern der phrygische oder mit Baal-Moloch überhaupt correlat, und Persephone ist hier die keusche, widerstrebende Astarte oder Kybele, der jener Gewalt anthut. Der Sproß dieser Verbindung, dieser älteste Dionysos [2]), ward gehörnt und stierfüßig dargestellt [3]). In Elis riefen alljährlich die Weiber den Gott auf in seinen Tempel einzugehen, sich zu manifestiren [4]). Er war nemlich occultirt. Er war ein leidender und sterbender, feindlicher Gewalt erlegener Gott. In Delphi zeigte man sein Grab [5]). Dort feierten ihm alljährlich zur Zeit des kürzesten Tages [6]) in der Nacht mit Fackeln durch das Waldgebirge schweifend die Bakchen oder Mänaden, Hyiaden, Lenen [7]). Es war ein wildes, rohes, rasendes Getriebe, bei dem alle Scham und Zucht abgelegt war — daher ein Alter sagen konnte, die Züchtigkeit der Sinnesart zeige sich bei dem Weibe auch darin, daß sie sich von den orgiastischen Feiern des Bakchos und der Kybele zurückhielte [8]). Euhoe schreiend, die Köpfe schwenkend stürzten die Feiernden daher, einige die Thyrsosstäbe schüttelnd, einige die zuckenden Glieder des zerrissenen Kalbes schwingend, einige mit gewundenen Schlangen sich umgürtend, einige mit hohlen Kisten dunkle (wahrscheinlich obscöne) Orgien feiernd (denn die Kisten enthielten wohl, wie nach andern Erzählungen zu schließen, phallische Bilder des Gottes), einige endlich mit dem Gedröhn der Pauken, dem Klingen der Cymbeln, dem Hall der Hörner, dem Schrillen der Pfeifen die Luft erfüllend [9]). Jene „Glieder vom zerrissenen Kalb", wörtlich mit den Händen zerrissen, sollten die Glieder des Gottes darstellen, der auf dieselbe Weise von den

---

1) Pausan. I, 24.
2) Nonnus l. c. XXXIX, 72; XLVII, 29.
3) Euripid. Bacchae, v. 100. Nonnus l. c. V, 165. 205.
4) Plutarch. de Is. et Osir., c. 35. Quaest. graecae XXXVI.
5) Plut. de Is. et Os. loc. cit.
6) Ovid. Fast. I, 393.
7) Sophocl. Antigone 1130 sq.
8) Phintys ap. Stobaeus eclog. LXXIV, 61.
9) Catull. Carm. 64, 250 sqq.

Titanen zerrissen war [1]). Die Titanen täuschten ihn durch Spielzeug, das sie ihm vorzeigten, und indem sie sich über den mit diesem Beschäftigten hinterrücks herstürzten, zerrissen sie ihn. Zeus tödtete die Titanen und befahl dem Apollo die Glieder des Gottes zu begraben. Apollo bestattete sie auf dem Parnaß [2]).

Die Athene verwahrte aber das Herz des Getödteten. Dieses ward nach einer andern Erzählung zerrieben, und in dieser Form von Zeus der Semele in den Trank gemischt. Semele ward in Folge dessen schwanger. Durch die Hinterlist der eifersüchtigen Hera verlockt, nöthigt sie den Zeus, ihr in seiner eigenen göttlichen Majestät zu erscheinen. Der Glanz derselben verzehrt sie; Zeus aber rettet das Kind aus ihrem Leibe [3]). Dies in Flammen geborene Kind des Zeus und der Semele wächst heran und wird nun der hellenische Bakchos oder Dionysos, dem Zeus den Weinstock gab, dem ältern Sohn Zagreus aber seinen Thron und sein Scepter [4]). Dieser Gott, Dionysos, ist also eine Regenerationsform eben des Zagreus; der getödtete erneuert sich in ihm, aber alle rohe naturalistische Beimischung ablegend, entwickelt er sich in humanen Bestimmungen. Zugleich jedoch ist in Dionysos der Lebens- und Wirkungskreis des Gottes wesentlich reducirt. Er ist eingeschränkt gänzlich auf das Diesseits, auf die Beziehungen, in die der Mensch während seines zeitlichen körperlichen Lebens eintritt. Dasselbe gilt überhaupt von den öffentlichen Göttern der Hellenen, denen Dionysos zugesellt war. Sie sind humane Potenzen, aber nach solcher Richtung, daß sie nur, sei es die Lebenssitte von allem Rohen, Barbarischen reinigen und sie veredeln, oder nach höhern humanen Maßen die Lebenspflichten ordnen, oder die Lebensgenüsse idealisiren und höhere, ideale Genüsse vermitteln. Aber es kommt in ihnen nicht die Ueberlegenheit zu Tage, welche das humane geistige Wesen substantiell und principiell über die Natur hat, vermöge deren es auch deren letzte und eigenste Consequenz, die Zeitlichkeit, die Vergänglichkeit, den Tod außer Kraft

1) Vgl. auch Jul. Firmic. Matern. de err. prof. relig., c. 6.
2) Clem. Alex. Adm. ad gentes, p. 9 Sylb.
3) Hygin. Fabul. 167.
4) Nonnus Dionysiaca XXXIX, 71 sqq.

und Wirkung setzt. Kurz also, sie gehören der Erscheinung an, sie sind die einzelnen Evolutionsformen eines Princips, aber dieses selbst, dessen Selbstwirkung kommt in ihnen nicht zu Tage, sondern verbirgt sich gleichsam hinter ihnen. Es ist das dunkle Geheimniß, aus dem ihre lichten Gestalten hervortreten, und das hinter und über ihnen in sich selber webt.

Dionysos ist nun zunächst Gott der Baumpflanzung [1]), insbesondere des Weinbaues. Daran knüpft sich Abschaffung roher blutiger Götterculte, humane Gestaltung der religiösen Vorstellung, Schaffung friedlicher Zustände, Einführung edlerer Lebenssitte [2]). Im Wein aber liegt auch eine Kraft der Erhebung über die gemeine Wirklichkeit — über ihre Mängel, ihre Uebel, ihre Enge und Beschränktheit. Die durch Wein belebte Psyche steigert sich zu dichterischer Auffassung; der Wein beflügelt die Psyche, die sich eine ideale, paradiesische Welt schafft und der harten Bedingungen des materiellen Daseins vergißt. Er weitet ihr den Blick und führt ihn ins Große und Ganze. Nach dieser Seite ist das Wesen des Gottes Idealismus, und er ist ein Gott der Begeisterung und des Enthusiasmus, und tritt dem Apollo wetteifernd zur Seite. Nicht nur ist er Weissager und Heilgott, wie dieser [3]), sondern im Besondern auch inspirirt er zu dichterischen Schöpfungen [4]), das Drama ist seine eigenthümliche Domäne, auch in seinem Gefolge sind die Musen [5]), und sie gelten selbst als seine Ammen [6]). Aber sein Idealismus ist noch nicht ein in sich selbst bewegter und erregter; wie der Wein, den er bringt, eine Entwicklung geistiger und begeisternder Kräfte in und aus dem Natürlichen ist, so erzeugt sich auch die dionysische Begeisterung in Einheit mit der Natur, noch erst unmittelbar aus ihr heraus, und ist daher noch voll regelloser, ungeordneter Bewegung [7]). In

---

1) Pindar. ap. Plut. de Is. et Os., c. 35. Athenaeus III, p. 82.
2) Pausan. VII, 19 u. a. St. Diod. III, 64.
3) Eurip. Bacchae, v. 298 sqq. Pausan. X, 33.
4) Pausan. I, 21.
5) Sophocl. Antig., v. 965.
6) Athenaeus II, p. 38.
7) Vgl. Plato de legg. II, p. 672. Plutarch. de Ei ap. Delph., c. 9.

Apollo dagegen ist alles Klarheit und Harmonie. Ihm wird der Paian gesungen, eine „geordnete und züchtige Weise"; dem Dionysos aber der Dithyrambos, eine stürmische und aufregende Weise „dem Gott", wie Proklos sagt, „entsprechende Empfindungen hervorbringend" [1]). So mit seiner idealen Kraft unmittelbar in und aus der Natur wirkend, ergibt sich in ihm auch eine ideale Auffassung der Natur selbst. Das ganze Naturleben wird gleichsam dramatisch scenisirt. Das Göttliche, das schon die Voreltern der Hellenen in den einzelnen Theilen des Naturgemäldes empfanden und verehrten, ist nicht mehr gestaltlos und abstract — die Landschaft, Berg, Fluß, Baum, Waldesschatten, Windesrauschen, Mittagsschwüle, alles das belebt sich mit und belebt sich zu leibhaften Gestalten, die in ihrem Zusammenwirken von poetischer Kraft und Wirkung sind. Da sind die Nymphen, die im Gefolge des Dionysos jubelnd und springend die Bergwälder durchstreifen, die vor seinen entzückten Blicken nächtliche Reigen aufführen und sie mit Liedern begleiten [2]), die auf Bergen, in grünbekräuterten Thälern, in den Quellen der Ströme wohnen, dort miteinander spielen, scherzen und nach Mädchenart kreischen [3]). Da ist in seinem Gefolge ferner Pan, ziegenfüßig, zweihörnig, lärmenden Gesanges froh, den Nymphen folgend als Tanzmeister [4]). Er erfand die Schalmei [5]) und abendlich heimgekehrt von der Jagd und einsam ruhend, entlockt er derselben schmelzende, rührende Klänge.

Es möcht' ein Vogel es nicht ihm hervorthun
In Melodien, der unter dem Laub im blühenden Frühling
Klagenden Schmerz ausschüttet in honigsüßem Gesange.
Jetzt sind mit ihm vereint hellsingende Nymphen der Berge
Und mit häufigem Schritt an dem Quell voll dunkelen Wassers
Auf zartwiesigem Plan, wo Krokos sich und Hyakinthos
Duftig umher aufblühend unscheidbar unter das Gras mischt
Stellen sie Reigengesang; und es stöhnet der Berg von dem Nachhall.

---

1) Procl. Chrest., p. 523.
2) Pratinas ap. Athen. XIV, p. 617. Aristoph. Thesmoph., v. 987 sqq.
3) Odyss. VI, v. 122 sq.
4) Athen. XV, p. 694. Hymn. Homer. XIX.
5) Virgil. Ecl. II, 32.

Aber der Gott, hin wandelnd und her in der Mitte des Reigens
Lenket mit eifrigem Schritt; ihm hängt um die Schultern des Luchses
Röthliches Fell und es lacht ihm das Herz bei dem hellen Gesange.

Die schwüle Mittagsstille, das ist die Ruhe des Pan. Dann scheuen sich die Hirten, auf der Syrinx zu spielen —

jählings ergrimmt er.
Und ihm sitzt auf der Nase beständig ein mürrischer Unmuth [1]).

Endlich die bocksfüßigen Satyren, ein nichtsnutziges und schadenfrohes, selbst tückisches Geschlecht [2]), und die Silene, die, alt, dickbauchig, ungestaltet, doch unter dieser abstrusen und abstoßenden Form tiefe Weisheit, namentlich Naturweisheit hegen [3]). Dort, wo an den waldbekränzten Bergen die Stimmen wieder und wieder hallen, da halten sich bocksfüßige Satyren und Nymphen auf, brechen das Schweigen durch nachtschwärmerischen Lärm und Scherzspiel, Zithertöne und süße Klagen der Flöte entströmend erschallen, und Pan läuft mit gekrümmter Lippe über die Schalmei [4]).

Aufs Nächste steht aber Dionysos zur Seite der Demeter. Zwei, sagt Euripides, sind die Grundmächte unter den Menschen (δύο τὰ πρῶτ᾽ ἐν ἀνθρώποισιν) Demeter und der Semele Sproß [5]). Dieser reicht ihnen den Wein dar, jene das Brod. Dieser fand den Weinstock und dessen Anbau, jene das Getreide und die Agricultur. Die ökonomische Grundlage der hellenischen Gesellschaft wurde der Ackerbau; wir sehen diese Epoche eingetreten und in vollster Wirkung in den „Werken und Tagen" des Hesiod. Zu dem Ackerbau aber gesellt sich die Baumpflanzung, und ihre höchste Leistung, der Weinbau. Der Ackerbau kann noch halbwegs nomadisch betrieben werden. Die Baumpflanzung führt zu dauernden Sitzen und festem sich vererbendem Grundeigenthum [6]). Aber daran knüpfen sich nun auch höhere sittliche Offenbarungen. De-

---

1) Theocrit. Idyll. I, 15sq.

2) Hesiod. ap. Strab. X, 3. Apollod. II, 1. 2. Philostr. vita Apollon. VII, 27.

3) Virgil. Eclog. VI, 13sqq.

4) Lucret. Carus de rer. nat. IV, 579sqq.

5) Eurip. Bacchae, v. 274sqq.

6) Vgl. Vict. Hehn, Culturpflanzen und Hausthiere, S. 103ff. 112f. 121. 123.

meter ist auch Thesmophoras, sittliche Grundlagen im Bewußtsein aufschließend — ein Gewissen erweckend, und in und aus diesem sittliche Normen und allgemeine Rechtstypen entwickelnd, in denen alle bisher nur physischen oder zufälligen Verbindungen der Menschen nur durch eine höhere geistige Verbindlichkeit garantirt und erst wahrhaft gegründet werden [1]). Insbesondere war sie Stifterin der Ehe als eines Rechtsbundes. Die Verbindung von Mann und Weib ist die erste Verbindung der Menschen miteinander, und die Grundlage aller übrigen. Die erste Handlung des sich offenbarenden Rechtes ist also diese zu begründen, die blos physische oder subjectiv-individuelle Verbindung auf sich als auf einen allgemein gültigen in sich selbst wesentlich bestehenden Grund zu stellen, sie zum Rechtsbund zu potenziren. Daher war es nächst den Opfern, die man dem Zeus und der Hera, so wie der Aphrodite bei Eingehung einer Ehe brachte, vorzüglich die Mitwirkung einer Priesterin der Demeter, die durch Segen und Ermahnung die Ehe vollständig machte. Vom Ackerbau hergenommene Bilder erläuterten im Sprachgebrauch die physische Seite der Ehe, die nun als Beiwohnung und Kinderzeugung sich nicht mehr als Sache des subjectiven und sinnlichen Gelüstes, sondern als Pflicht darstellte, neben der aber auch die *κοινωνία πάντος τοῦ βίου*, die Gemeinschaft des gesammten Lebens, nicht fehlte. Auch war bei Hochzeiten der Brauch, daß ein Knabe eine Getreideschwinge vorauftrug, und dabei rief: „Entflohen bin ich dem Schlechten, habe gefunden das Bessere.“ [2]) In unmittelbarer Anknüpfung an den Ackerbau, den Demeter lehrte, ward sie als Ehestifterin gefeiert in den Thesmophorien in Athen. An diesen, die im Saatmonde begangen wurden, durften daher nur verheirathete Frauen theilnehmen. Aber daß sich jene Bedeutung der Demeter keineswegs auf die Bindung der Ehe beschränkte, sondern

1) Diod. V, 5. 2. Callimach. Hymn. in Cerer., v. 19. Serv. ad Virg. Aen. IV, 58 D. *Θεσμόφορος* — *θέσμος* ist das vom Gewissen, *νόμος* das vom Staate ausgehende Gesetz; jenes also das frühere vorauszusetzende, nicht nur den *νόμος*, sondern auch den Staat, d. h. den Rechtsstaat Bedingende.

2) S. Lasaulx, Zur Gesch. u. Philos. der Ehe bei den Griechen.

durchaus allgemein war, davon ist Beweis, daß sie auch als Vorsteherin des Amphikthyonenbundes gedacht wurde, als welcher ja das einzige Rechtsband war, das alle Hellenen, alle hellenischen Völker und Staaten miteinander verknüpfte und einander verbindlich machte. So also repräsentirt sich in ihr vorzüglich das Recht, als ein die getheilten Interessen miteinander versöhnendes, als ein die verschiedenen Individualitäten einander verbindlich machendes und dadurch einigendes, als aus innerm persönlichen Wollen heraus auf dem Grund pflichtgemäßer Haltung Frieden schaffendes [1]).

Jedoch nun wendet sich das Gemüth zu den Principien zurück, diese an sich selbst anzuschauen. Und zwar knüpft es in Hinsicht des Gottes zunächst unmittelbar an den Mythos des Zagreus an. Es ist jener Sohn des Zeus und der Persephone, Dionysos Zagreus, von dem die neue Mythenbildung ausgeht. Schon saß er auf dem Thron des Vaters und schwang mit kindlicher Hand den Blitz. Allein die Titanen drängen sich an ihn heran. Vergebens sucht er ihnen zu entfliehen, verwandelt sich in alle denkbaren Gestalten, erscheint bald als Löwe, bald als Stier, bald als Drache, als Tiger oder Hengst. Hera schreckt ihn durch den Donner ihrer göttlichen Stimme, und er erliegt. Die Titanen zerreißen, zerstückeln ihn [2]). So nun aus der Gegenwart herausgesetzt, führt er das Leben eines Abgeschiedenen, und waltet im Jenseits, in der Unterwelt, der jagdbegierige, gästereiche Zeus der Entschlafenen, dem Osiris gleichend im Amenthes [3]).

Diesem Dionysos, der als Hades erklärt wird, entspricht die vom Hades geraubte Persephone, die Tochter der Demeter, und auf das Natürlichste schließt dieselbe sich jenem an. Beides, die Zerreißung des Dionysos, und der Raub der Persephone, scheint in den sogenannten „kleinen Mysterien" dargestellt worden zu sein, die zu Agrä gefeiert wurden. Stephan von Byzanz sagt, sie seien Darstellung der Geschichten des Dionysos — *μίμημα*

1) Vgl. auch Callimach. Hymn. in Cerer. 138. *φέρβε καὶ εἰράναν ἵν᾽ ὃς ἄροσε κεῖνος ἀμασεῖ.*

2) Nonn. Dionysiaca VI, 163 sqq.

3) Etym. Gud. s. v. *Ζάγρευς*. Heraclit. ap. Plut. de Is. et Os., c. 35. Clem. Alex. Adm. ad gent., p. 17 Sylb.

τῶν πρὸς Διόνυσον — gewesen und der Scholiast zu Aristophanes' Pluton, sie hätten der Persephone gehört [1]). Wenn Eustathios sagt, sie hätten der Demeter gehört, so versteht sich das ja eigentlich von selbst. Denn beide Mysterienkreise, die „kleinen", wie die gleich zu erwähnenden „großen" Mysterien gehörten freilich der Demeter, da diese von beiden Gottheiten, von Dionysos wie von Persephone, vorausgesetzt wird, diese durch sie erst gegeben sind [2]). Daher sie auch ἁγνῶν ὀργίων ἄνασσα geheißen wird [3]). Allein die Mittelpunkte der Handlung waren doch eben Dionysos und Persephone. Und zwar in Agran als Vorsteher der Seelenwanderung. Sie nahmen die abgeschiedenen Seelen auf und führten sie nach gesetzmäßigen Perioden unter neuen Erscheinungsformen wieder in das Leben zurück. In die Revolution der Seelen aber schloß sich vor allem sittliche Bedeutung ein. Sie war Wiedervergeltung — sie war vor allem Büßung und Reinigung. Und der Aufenthalt im Reiche der Todten, unter der Wirkung dieser beiden Gottheiten selbst, war kein müssiger, kein Seelenschlaf, kein macht- und wesenloses Schattendasein, sondern die Seele, in sich selbst zurückgezogen, leidet hier die Strafe ihrer Sünden, büßt für ihre Missethaten und reinigt sich von ihrem Schmutz [4]). So erscheint der Tod in einem neuen Licht — als Uebergang zu neuem Leben nicht nur, sondern auch als ein Bad der Reinigung. Wie der Gott, indem er stirbt, sich von allen fremden naturalistischen Beimischungen reinigt, ganz diese wilde unordentliche Art ablegt, die ihm noch in seiner ältesten Form, die wir oben betrachtet haben, eignet, so reinigt er nun auch die, die in Theilnahme mit ihm treten und sich in seinen Tod versenken; und der leibliche Tod selbst erscheint nun nur als der zwar schmerzhafte aber heilsame Durchgang zu neuem Dasein [5]).

---

1) Vgl. auch Hippolyt. Refut. haer. V, 8.

2) Der Demeter eignet auch beide zu Julian. Orat. V, p. 173.

3) Aristoph. Ranae, v. 384.

4) Vgl. m. Cultur und Religion, S. 374 f. und Plato Meno, p. 81. Plutarch. consol. ad Apoll., c. 35.

5) Clem. Alex. Strom. V, p. 424 Sylb.: οὐκ ἀπεικότως καὶ τῶν μυστηρίων τῶν παρ' Ἑλλήνων ἀρχὴ μὲν τὸ λοῦτρον.

Aber die kleinen Mysterien waren nur eine und zwar unumgängliche Vorbereitung auf die großen Mysterien von Eleusis. Denn der Gott blieb nicht im Tode, sondern in höherer Gestalt erhob er sich aus demselben wieder zum Leben. Die Glieder des zerrissenen Leibes setzte Demeter wieder zusammen und „gebar ihn wieder von Anfang" [1]). Dieser Auferstandene ist der Jakchos, dessen Bild in Gestalt eines fackeltragenden Knaben in seinem Heiligthum in Athen stand. Jakchos hängt zusammen mit *ἰάχω*, *ἰάκχω*, *ἰακχάζω* „jauchzen". Er ist der Ersehnte, endlich Erscheinende, sich Enthüllende, dem aufathmend und voll sicherer Erwartung nun alles entgegenjauchzt; so wie es bei dem hebräischen Propheten Sacharja 9, 9 heißt: „Frohlocke sehr, Tochter Zions, juble Tochter Jerusalems! Siehe dein König kommt zu dir, gerecht und siegreich ist er!" Das ist nun der enthüllte geistige Gott, das enthüllte Princip des Idealismus, ewig neu und ewig lebendig, voll unverwüstlich quellender Lebenskraft lächelnd und leichten spielenden Sieges über alle Enge und Beschränktheit, über alle Verderblichkeit und Vergänglichkeit, über Schmutz und Niedrigkeit, über Elend und Tod sich hinausschwingend. Daher nun blühend in unverzehrlicher Jugendkraft, ein ewiger Jüngling [2]). Aber doch in dieser blühenden Jugend auch übermächtige Kräfte tragend, ein waltender Herr [3]).

Nun ist aus dem Tode heraus ein neues, höheres, ewiges Leben gewonnen. Jakchos ist der Todesüberwinder, er ist der Erlöser — als solcher muß er sich zeigen; er muß die Persephone aus der Gewalt des Todes befreien. Demeter, die den Gott geboren hat, ist die angeborne göttliche Natur des Gemüthes. Das Gemüth selbst liegt in den Schrecken des Todes gebunden. Das ist Persephone, welche Demeter nun unruhig hin- und herirrt zu suchen. Ihrer beraubt, versagt auch sie sich Göttern und Menschen — sie hält ihre Lebensquellen zurück — sie ist Brimo

---

1) Diod. III, 62. Lucret. de rer. nat. IV, 1164.

2) Aristoph. Ranae, v. 395. *ὁ ὡραῖος θεός*. Catull. carm. 64, 251; florens Jacchus. Ovid. Metam. IV, 17; tibi inconsumpta juventa est, tu puer aeternus.

3) *ταμίας* Soph. Antig., v. 1152.

die Zürnende [1]). Aber allein vermag sie nicht zu der Verlornen zu bringen, sie ihrer Bande zu erledigen, sie ans Licht zu führen. Nur der Gott vermag es, der den Tod überwunden hat. Er ist daher Beisitzer der Demeter, Dämon derselben [2]). Er weist den Weg, er leitet ihn, er vollbringt es. Das stellen die großen Mysterien zu Eleusis dar. In den „Fröschen" des Aristophanes finden wir den Chor der Mysten unter dem Geleit des Jakchos auf dem Weg zur Unterwelt, zur Persephone. Sie singen (V. 397 ff.):

Ἴακχε πολυτίμητε, τέλος ἑορτῆς
ἥδιστον εὑρὼν δεῦρο συνακολούθει
πρὸς τὴν θεάν·
καὶ δεῖξον ὡς ἄνευ πόνου
πόλλην ὁδὸν περαίνεις.

Die *θεά* ist Persephone laut V. 440 f. Der Gott schreitet und leitet den langen Weg, der zu ihren Hainen führt, ohne Anstrengung. Denn er hat den Tod überwunden. Durch den Gott dürfen diesen Weg, von dem sonst nach uraltem Wort kein Wanderer zurückkehrt, die Mysten *ἀνδρείως* wandeln, so siegessicher, daß sie selbst in übermüthigem Scherzen, des Todes spottend, sich ergehen (V. 372 ff.). Das Fest hat aber ein Ziel, einen Zweck, und diesen, durch den es erst gekrönt und vollendet wird, hat der Gott gefunden. Am Ziel des Weges muß es diesen Zweck erreichen; das Ziel des Weges aber ist die Wohnung der Persephone, und diese selbst. Um sie handelt es sich, und das Ziel ist ein unvergleichlich wonniges. Es ist ihre Befreiung nicht nur, sondern auch ihre Vermählung mit dem Jakchos. Das Gemüth, aus den Schrecken des Todes befreit, wird nun ganz wieder dem Göttlichen gewonnen, und dessen Lebenskraft bindend vereinigt, ehelich dem Gotte verbunden [3]). Es ist ja ein uraltes Bild, die Verbindung der Menschheit mit Gott als Ehe zu bezeichnen. Zunächst nun also steigt der Gott herab in das Dunkel der Unterwelt. Diese wird aufgeregt, es zeigen sich schreckliche Gesichte

1) Schol. in Apollon. III, 861. *Βρίμω — ἡ μεγάλην ἔχουσα μῆνιν.*
2) Strabo X, 3. Pindar. Isthm. VI, 4.
3) Vgl. Porphyr. ap. Euseb. praep. ev. III, 11, Dionysos und Kore verhielten sich wie Osiris und Isis.

unterirdischer Dämonen. Aber der Gott mit siegender Hand zertheilt diese Schrecken — er tritt (ohne Zweifel mit der geretteten Göttin) leuchtend hervor [1]), und die Feiernden begrüßen ihn mit der Formel:

χαῖρε νύμφιε, χαῖρε νέον φῶς.

„sei gegrüßt, Bräutigam, sei gegrüßt, junges Licht" [2]).

Nun folgt wohl das eigentliche τέλος ἑορτῆς, der Gipfel des Festes, die Vermählung des Jakchos mit der Geretteten. Diese ist nun völlig neugeboren — sie, die vom Granatapfel genoß und Lagergenossin des Hades, des harten, düstern Todesgottes geworden war, sie ist nun wieder Mädchen; sie legt ihren alten Namen „Persephone" ab und führt nun den Namen „Mädchen" Kore [3]). Die Gereinigte, Neugeborne, der Mutter Wiedergegebene, führt diese, die Ehestifterin, nun dem Jakchos zu und besiegelt ihren Bund. Der Mutter, der Demeter Gemüth ist nun versöhnt [4]). Das Gemüth hat nun seine Erfüllung gefunden, indem es mit dem Gotte, der sich in letzter höchster Reife erschlossen, nun sein menschlich Theil in heiliger unlösbarer Ehe verbunden hat [5]).

---

1) Procl. in Plat. Alcibiad. I. ed. Cousin, Tom. II, p. 107.

2) Jul. Firm. Mat. de err. prof. relig., c. 20.

3) Vgl. Soph. Trach., v. 541: κορὴν γὰρ οἶμαι δ' οὐκέτ', ἀλλ' ἐξευγμένην.

4) Homer. Hymn. in Cerer., v. 274.

5) Die nähern Ausführungen und Nachweisungen s. m. Cultur und Religion, S. 366 ff., so wie auch „Nachträge".

Sokrates.

Die Hellenen blieben nicht lange in der Unmittelbarkeit des Gemüthes, bald erhob der Intellect seine Ansprüche. Das objective Verhältniß wurde aufgegeben, die Subjectivität, sich auf sich zurückziehend, machte ihre Rechte geltend. Zunächst vollzog sich diese Umwälzung in Einzelnen, in besonders dazu angelegten Naturen. Es waren das die Philosophen der ältesten Zeit. Nach und nach pflanzte sie sich auch auf die Masse fort, so viele an Civilisation und Bildung, an der Circulation der Gedanken und Projecte theilnahmen, und mochte schließlich auch das minder entwickelte Volk nicht unberührt lassen.

Jene ältesten Philosophen wandten ihre Blicke hinaus in die Welt, und ihr Nachsinnen vertiefte sich in das Problem ihres Entstehens und Fortganges. Von vornherein also nahm ihr Geist eine Richtung, welche mit derjenigen, in der sich die mythologische, die religiöse Schöpfung bewegte, in diametralem Gegensatz stand. Die abstracte Subjectivität gewinnt ihre Freiheit und Eigenheit, indem sie sich von dem Gemüth, in das sie involvirt war, ausschließt; sofort hat sie die Welt, von der sie im Gemüth sich ungetrennt fühlte, nun als Gegenstand außer sich — sie, die Welt wird nun ihr Gegenstand, ihr einziger Gegenstand, und sie sieht dieselbe als ein Fremdes an, als ein Fremdes sich gegenüber, das sie nach Kräften bestrebt ist sich aufzuschließen. Und da sie losgelöst von dem Boden des Gemüthes nun einzig sich selbst und nach ihren besondern Gesetzen lebt, welche Gesetze diejenigen der

Logik und der sinnlichen Erfahrung sind, so müssen ihr dagegen die Schöpfungen des Gemüthes als phantastische Fabelwesen erscheinen, sofern sie eben ganz und gar nicht den nun für sie allein gültigen Regeln entsprechen, und weder nach denen der Logik, noch der Erfahrung sich begreifen lassen. Denn sie sind ja eben eine eigenthümliche Welt und auf eine eigenthümliche, ungemeine Art entstanden. Die Analyse des Verstandes ist schlechthin unfähig, aus ihnen etwas zu machen. Der Grund, aus dem sie hervorgegangen, ist das menschliche Gemüth, und ein in diesem vermitteltes Ineins-Leben und -Wirken mit dem All. Aus dieser innern schwingenden Mitte menschlichen Wesens, in der sich alle Richtungen des Allebens durchkreuzen, sind sie geboren; sie sind nicht von außen herangezogen und angebildet, nicht aus der Gegenständlichkeit genommen, sondern aus einem Zustand hervorgegangen, in dem noch alle Gegenständlichkeit unmittelbar in das Bewußtsein verflossen ist. Dem abstracten Subject aber ist alle Objectivität nur die äußere Gegenständlichkeit. Kein Wunder daher, wenn jene Gebilde ihm als irreal erscheinen. Ferner auch sind dieselben entstanden auf eine Art, wie in der Natur ein lebendiger Organismus, wie eine Pflanze aus dem Keim entsteht und sich gestaltet. Die Genesis und die Form einer Pflanze läßt sich nicht nach Art einer theoretischen Disposition auslegen, und man kann sie nicht wie ein Gemenge oder einen Mechanismus in ihre materiellen Bestandtheile und ihre Formtheile zerlegen. Die Theile, welche die Zerlegung zuletzt behält, sind nicht die wahren Theile der Pflanze, sondern nur das, was sich ergibt oder irgend ergeben kann, wenn das Dasein der Pflanze als solcher, wenn ihr Leben zerstört ist. Denn die Pflanze hat sich nicht nach vorgesetztem Plan aus äußern Elementen zusammengesetzt, sondern sie ist nach innern Bestimmungen aus dem Grund der Natur, in dem alle Kräfte und Elemente zusammenwirken, herausgewachsen. Auf solche Art nun sind auch die mythologischen Gebilde entstanden und gestaltet worden, und da sie so nun gänzlich regellos der einzig gültigen Regel des Verstandes gegenüber erscheinen, so ist es kein Wunder, wenn sie von diesem für unvernünftig, abstrus und fabelhaft gehalten werden. Sie sind nun kein würdiger Gegenstand mehr der Vertiefung und Betrachtung. Der Weise erhabenen Geistes läßt

sie mit mitleidigem Lächeln zurück, einen Trug der unverständigen, gedankenlos hinlebenden Menge, oder er benutzt sie zu symbolischem und allegorischem Spiel, und um seinem Stil eine gewisse Großartigkeit zu geben. Der einzig großer Intentionen würdige Gegenstand des Nachdenkens ist die äußere Welt, ist das Problem des äußern Weltdaseins, der äußern Realität und ihrer verwirrten Erscheinungen, und es beginnt nun die Jagd auf wahrscheinliche Hypothesen, die sofort als unbedingte Wahrheit und für alle Beziehungen menschlichen Lebens als unbedingt maßgebend genommen werden.

Das ist nun die Philosophie, die Arbeit des Intellects, der von dem Glauben ganz absieht, und sich allein vertrauend einzig die Ansichten, die er von Welt und Leben aufnimmt, für maßgebend hält. Es soll nun gewiß nicht dieser Intellect, der subjective Intellect, so wie die Philosophie überhaupt verurtheilt werden. Ich würde mich damit ja selbst verdammen, da ich doch selbst mich bemühe, überall philosophisch zu verfahren und begriffliche Einsicht zu gewinnen. Nur jene Position des Intellects muß für eine falsche angesehen werden, in der er sich unbedingt dem Boden des Glaubens enthebt, sich gleichsam entwurzelt, um von der Luft zu leben. Jene, die anfangs nur als ein unschuldiges Ignoriren des Glaubens erscheint, enthält doch schon vom Ursprung an und wesentlich die bestimmte Negation desselben in sich, und verläuft sich im Fortgang mehr und mehr in das offenbare actuelle Negiren hinein; die einseitig intellectuelle Verarbeitung von Welt und Leben, anfangs schlechthin nur als diese erscheinend, nimmt in der weitern Entwicklung mehr und mehr gegen den Glauben eine kritische, kritisch zersetzende Haltung an. Es muß allerdings in der fortschreitenden Entwicklung der Völker eine Zeit eintreten, wo in immer wachsenden Kreisen ein Streben sich geltend macht, das irgendwie Gegebene auch in begriffliche Erkenntniß umzusetzen. Allein es ist doch weder nöthig noch richtig und gut, wenn diese begriffliche Erkenntniß sich von dem Glauben, von den Grundlagen des Bewußtseins lossagt und sich in einen Gegensatz gegen diese stellt. Der Inhalt, den das allgemeine Gemüth in dem Gewissen der Menschen und weiter in ihren entwickelten religiösen Anschauungen und sittlichen Vorstellungen bisher herausgesetzt

hat, dieser bleibt immer für den Einzelnen das in erster Linie Maßgebende, nicht nur maßgebend für sein actives religiös-sittliches Verhalten, sondern auch für seine gesammten intellectuellen Operationen. Denn er ist es ja auch, der den Einzelnen innerlich gemacht, gebildet hat, und wer auch noch so ernsthaft und consequent ihn in seinem Denken ignorirt, kann doch aus diesem, aus seinem abstracten Denken selbst, nicht gewisse unsichtbare Töne und Farben abhalten, die aus jenen ihm einmal in die Substanz eingegangenen Bestimmungen einfließen. Wenn nun der Anspruch begrifflicher Erkenntniß sich auch auf diesen Inhalt erstreckt, ja eigentlich ihn als erstes nächstes und höchstes Problem ergreifen müßte, so würde er doch sofort unberechtigt werden, wenn er diesen Inhalt an sich etwa als fraglich annehmen wollte, sondern sein Recht erstreckt sich nur dahin, daß eben dieser Inhalt, wie er nothwendig und wesentlich gegeben ist, begriffen werde. Selbstverständlich dagegen ist alles, was sich aus diesem Inhalt heraus oder nach ihm etwa schon in subjectiver Art ausgebildet hat, als maßgebend völlig ausgeschlossen — wie etwa eine in priesterlichen Kreisen fixirte und vererbte Lehrtradition; für bindend kann nur das erkannt werden, was eben ursprünglicher Gehalt des Glaubens, was in ihm ursprünglich und wesentlich ist — nur das wirklich und ursprünglich Objective desselben. Dieses von jenem zu scheiden, das ist ja nun allerdings Aufgabe der Kritik; aber eine solche Kritik ist nothwendig ebenso religiös-sittlich wie intellectuell, und erhält sich durchaus in dem wesentlichen innern Zusammenhang des Glaubens.

Das Letzte ist jedoch eigentlich mehr für unsere Verhältnisse, als für die hellenischen und die des Alterthums überhaupt gültig. Denn hier stellte sich das Mißliche heraus, daß, wenn dieser Glaube vollständig begriffen worden wäre, dann auch die Götter desselben, diese ganze heitere, selige, leuchtende Schaar, wenn auch dem Wesen nach reell und substantiell, doch als solche in dieser ihrer Form als rein ideelle Schöpfungen hätten erkannt werden müssen, und damit eben würde ja jedes Motiv der Verehrung weggefallen sein. Wenn dann noch die Idee eines Gottes in der Vorstellung zurückgeblieben wäre, so würde es ein philosophischer Gott gewesen sein, eine allgemeine Idee der Gottheit, die sich der

Geist aus innern und äußern Materialien abstrahirt hätte, und in solcher unreinen Mischung von Religiösem oder Gemüthlichem und Intellectuellem würde die Religion jede eigenthümliche Lebenskraft verloren haben. Sollte also die Religion und mit ihr alle lebendige Sitte und Cultur in Hellas sich erhalten, so mußte sie eben in der Unmittelbarkeit erhalten werden. Und das ist im Grunde auch kein großer Schade. Denn in dieser Unmittelbarkeit ist doch allein volle Beruhigung und Beglückung, und es ist nicht möglich, den Intellect in Bezug auf sie wirken zu lassen, ohne etwas von ihr, von dieser Unmittelbarkeit, von der Kraft und Innigkeit des Glaubens, von der innern Glaubenssicherheit, von der Einheit und Integrität des Bewußtseins und Lebens einzubüßen. Ich spreche aus eigner Erfahrung. Wenn ich auch so unbescheiden bin, mich in meinen Ansichten von unserer Religion hinreichend befestigt zu glauben, um von keinen Anfechtungen der abstract intellectuellen Kritik erschreckt zu werden, — was gäbe ich doch darum, wenn ich die volle Kraft und Befriedigung des naiven Glaubens hätte oder zurück hätte, selbst wenn ich einige Irrthümer mit in den Kauf nehmen müßte. Und um so mehr, als ich eben nun weiß, daß das Glück, welches er gewährt, kein illusorisches ist. Doch, davon abgesehen, gewiß ist, daß die Philosophie in Hellas überhaupt keine gesunde und berechtigte Erscheinung war. Die wahren, einzig rechtmäßigen Weisen waren hier die Dichter, die den Begriff nicht herauskehrten, sondern ihn noch in der unmittelbaren Anschauung hegten. Die Philosophie mußte hier auf jeden Fall für die Religion und somit für das ganze nationale Leben zerstörend wirken.

Die Philosophie in Hellas hatte nicht sofort ihre eigenthümliche, rein intellectuelle Form. Ihre Hypothesen waren anfangs noch nicht begriffliche Constructionen, sondern sozusagen intellectuelle Anschauungen. Die Form war noch die poetische, prophetische; dennoch war das Wesen ganz gegeben. Das Motiv war das subjective intellectuelle Interesse, und die ganze Auslegung ging von dem Einzelnen aus, bestimmte sich durch seine individuellen subjectiven Gesichtspunkte. Denn das intellectuelle Interesse mag allgemein wie möglich sein, so bewegt sich doch in und aus ihm der Einzelne völlig isolirt, und wird lediglich durch seine eignen,

besondern subjectiven Gesichtspunkte geleitet. Wenn dann auch anfangs dieses Interesse ganz ohne ausdrückliche Nebenabsichten wirkte, so ergaben sich doch bald kritische Seitenblicke, welche „die Vorstellung durch den Begriff“ zu corrigiren den Anspruch machten. So sagte Heraklit (um das Jahr 500 v. Chr.), Homer sei schon deswegen zu tadeln, weil er den Krieg verwünsche; denn das sei im Grunde so viel, als der Ursache der Entstehung der Dinge fluchen und die Schöpfung selbst bejammern. Eine fundamentale religiös-sittliche Anschauung wird hier um einer Hypothese willen obenhin angesehen und ihr gegenüber willkürlich herabgesetzt. Und wenn Homer in der That die Bibel der Hellenen war, so sehen wir schon hier die Mine, in der sich die Philosophie hindurcharbeitet, um ihre Angriffe auf den Glauben zu eröffnen. Diese Eröffnung erfolgte durch Xenophanes, der um dieselbe Zeit oder wenig früher lehrte. Und zwar ging derselbe in seinen Angriffen vom rein speculativen Standpunkt aus, von der abstracten Idee des Absoluten, die als solche mit keinem Menschlichen, keinem Endlichen sich gleicht. Er tadelt daher Homer und Hesiod, daß sie den Göttern menschliche Leidenschaften und menschliche Laster oder Untugenden beigelegt hätten. Die Götter — die Götter des Volksglaubens — scheinen Erzeugnisse der Menschen zu sein, welche ihnen ihre Art und Erscheinung gaben. Aber wenn Pferde und Ochsen reden und schreiben könnten wie wir, so würden auch sie ohne Zweifel sich ihre Götter nach ihrem Vorbild machen und diese ihre Götter sich als Pferde und Ochsen vorstellen. Man erkennt hier schon den alten, bis auf den heutigen Tag noch wirksamen, man möchte sagen, unsterblichen Sophismus, der von einem höchsten Wesen zu reden weiß, das, an sich unvergleichbar, außer allem Verhältniß und aller Berührung mit Endlichem, von den Menschen nach diesen beschränkten menschlichen Analogien und Maßstäben vorgestellt wird — der in allen dem Göttlichen beigelegten menschlichen Eigenschaften nur die Uebertragung menschlicher menschlich-subjectiver endlicher Proportionen und einen durchaus blinden und willkürlichen Anthropomorphismus erkennen will. Dies ist eine Verkehrung und die directe Antithese des Grundsatzes und Fundamentes der hellenischen Religion und aller wahren Religion überhaupt, der sich in den großartigen Worten des

Hippokrates ausgesprochen findet: πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα. Diese vorausgesetzte Identität des Göttlichen und Menschlichen bezieht sich zwar nicht auf individuelle und zufällige Bewegungen des Menschen, und wenn auch diese in die Mythologie eingetragen werden, so geschieht dies nur, um höhere Beziehungen der Principien zu symbolisiren. Es wurden auch von den Gläubigen jene angeblichen Scandale in der That nie als solche empfunden, sie hinderten nicht, wie wir bereits früher erklärten, die Götter an sich selbst für keusch und Keuschheit liebende anzusehen. Erst eine spätere raffinirte Zeit zog die schändliche Schlußfolgerung, daß, was die Götter vorgemacht hätten, auch die Menschen nachmachen dürften, und tapezirte die Wände der Zimmer mit mythologischen Nacktheiten, machte die Götter zu Vorbildern und Reizmitteln ihrer subjectiven Lüsternheit und Gemeinheit. Also auf das Subjective und Individuelle bezieht sich jene Identität nicht, sondern auf das Allgemein-menschliche, auf das, was dem Menschen als Menschen überhaupt wesentlich ist, und im Besondern auf das, was den Menschen als Menschen vor der Natur auszeichnet und über sie erhebt; sie bezieht sich nicht auf das Menschliche, dieses Schwache, Gebrechliche, Blinde und Zufällige, sondern auf das Humane — nicht auf das Zeitliche und Sinnliche im Menschen, sondern auf das Ewige in ihm, auf sein geistiges ideales Wesen. Das ist der Mittel- und Brennpunkt, von dem man auszugehen hat, um den wahren, den humanen Religionen gerecht zu werden, und auch an ihren scheinbaren Menschlichkeiten sich nicht zu ärgern. Xenophanes aber sah nur diese, er faßte nur die Erscheinung und den Schein der religiösen Dinge auf; indem er sich auf den rein intellectuellen Standpunkt stellte, verlor er alle Beziehungen zur Substanz des Glaubens.

Die zersetzende Kritik, die Xenophanes vom Gesichtspunkt der speculativen Abstraction aus übte, die setzte nun Anaxagoras (geb. um 500 v. Chr.) vom rationalistisch-empirischen Gesichtspunkt aus fort. Er deutete die homerischen Mythen moralisch, die Götternamen erklärte er allegorisch; die Sonne war ihm ein glühender Stein, der Mond eine Erde mit Wohnungen, Höhen und Niederungen; alles macht sich natürlich, nach dem Gesetz der Causalität, wie wir sagen würden, eine

höhere Bestimmung im Laufe der Dinge ist nur ein leeres Vorgeben.

Schon Xenophanes hatte die Vorstellungen derer für geradezu irreligiös erklärt, welche vorgaben, daß die Götter geboren wurden und starben. Diagoras aber machte offenbar die Mysterien und ihre Götter lächerlich, und sich auf die Samothrakischen Mysterien beziehend, deren Götter vom Schiffbruch erretten sollten, gebrauchte er bereits die oft wiederholte Ausrede: er finde zwar die Votivtafeln derjenigen, die vom Schiffbruch errettet seien, aber die, welche Schiffbruch litten und umkamen, die seien nirgends aufgeschrieben. Er flüchtete aus Attika und die Athener setzten einen Preis auf seinen Kopf.

Die innere Wahrheit, die ideale Realität der Götterwelt hatte man in diesen Kreisen ganz aus den Augen verloren. Sie kann nur im Gemüth selbst erfaßt werden, nicht durch den abstracten Verstand. Diesem erscheint die Götterwelt zunächst nothwendig illusorisch. Dennoch, wo das religiöse Bedürfniß nicht ganz untergegangen ist, möchte man sich mit der gegebenen Religion friedlich auseinandersetzen. Man mußte also ihren Göttern andere Basen der Realität suchen, solche, die dem Verstande nach allgemein erkennbar sind und für objectiv gehalten werden können. Dem unterzog sich zuerst Theagenes von Rhegium um 520 v. Chr., und Metrodoros von Lampsakos, ein Anhänger des Anaxagoras, setzte sein Beginnen fort. Die Götter wurden zurückgeführt auf die sichtbare Natur und deren Theile, und die Mythen lösten sich in lauter Vorgänge und Processe der Natur auf. Auch der berühmte Euhemeros um 300 v. Chr., der den Beweis zu führen suchte, daß die Götter vergötterte Menschen seien, unterschied eine Classe von ewigen Göttern, wie Aether, Sonne, Mond. Wir sehen, wie der großartige Aufschwung des Gedankens alsbald ermattet und in der That schließlich auf längst überwundene Lebensstufen des Zabismus, des Naturalismus zurückführt. Auch heutzutage läßt sich das Gleiche beobachten. Der glaubenslose Gedanke führt uns nicht nur hinter das Christenthum, sondern auch hinter den Hellenismus zurück, und wir suchen unsere Lebensweisheit bei den Brahmanen und Buddhisten. Das ist der Ausgang desselben, nachdem er uns lange auf den dürren Haiden des

Absoluten der hellenischen Philosophie umhergetrieben. Er hat keine substantiell geistige Kraft, und nachdem er eine Zeit lang in sich selbst im Wesenlosen gespielt, sinkt er schließlich zurück in den Bann und Zauber des Naturalismus.

Endlich proclamirte Demokrit (460—357 v. Chr.) den reinen theoretischen Realismus, der in seiner Unbedingtheit a priori allen Götterglauben und Gottesglauben ausschließt. Alles Seiende ist körperlich; das Nicht-Seiende ist der leere Raum, in dem jenes sich bewegt. Die Anfänge alles Seienden sind gewisse körperliche Grundgestalten, die gesegneten Atome. Alles Werden und Vergehen ist deren Verbindung oder Trennung. Eine ewige ihnen eigene Bewegung führt sie zusammen und löst ihren Zusammenhang wieder auf. Das ist der ehrwürdige Urvater der modernen Naturwissenschaft, der geniale Demokrit von — Abdera.

Die philosophische Kritik, in immer weitern Kreisen ihre Wirkungen geltend machend, verband sich nun auch mit der Poesie, und erzeugte die Tendenzpoesie. Heutzutage strömt sich diese aus in Romanen und lyrischen Ergüssen — damals schritt sie auf Cothurnen einher und redete von der Bühne durch Tragödien. Der vorzüglichste Tendenzdichter war Euripides (480—406 v. Chr.). Er war ein Schüler des Anaxagoras. Sein Bestreben war, dessen Rationalismus und Empirismus durch poetische Mittel in Empfindung und Phantasie einzuführen, und somit dieselben nicht nur populär zu machen, sondern sie den Menschen geradezu anzuorganisiren. Vor lauter Ueberklugheit weiß er sich nicht zu lassen. Bon gré mal gré, gelegen oder ungelegen müssen seine Helden und Heldinnen sich in Deklamationen dieser subjectiven Klügelei ergehen, und für das Besserwissen ihres Urhebers Propaganda machen. „Tadel und Verwerfung des Herkömmlichen", sagt Nägelsbach, „ja der bestehenden Weltordnung ist so sehr eine Grundstimmung unseres Dichters, daß wohl kein alter Schriftsteller in Bezug auf menschliche Dinge und Zustände öfter die Forderung stellt, daß etwas, was ist, nicht sein, und etwas, das nicht ist, sein solle." Z. B. tadelt er die hellenischen Festspiele, weil dort nur körperliche Kraft und Gewandtheit gekrönt würden; intellectuelle und moralische Vorzüge müßten viel mehr belohnt werden. Das ist charakteristisch für seine trivial rationalistische

Richtung. Was die Religion betrifft, so wiederholen sich bei ihm zunächst die Anklagen gegen die Unmoralität der Götter. Dann aber unterzieht er auch die verschiedenen Heroen- und Göttergeschichten einer, wie man heutzutage sagt, „einschneidenden und vernichtenden" Kritik, in Folge deren er sie schließlich für rein erfunden erklärt. Er geht darauf über zu den Göttern selbst, und kritisirt zunächst die ihnen beigelegten Eigenschaften, wie z. B. Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, endlich auch greift er ihr Wesen und ihre Existenz an und stellt dieselben als zweifelhaft hin. Das Höchste, was er in dieser Beziehung geleistet hat, findet sich Fragm. 483 in dem Wort: *Ζεὺς ὅστις ὁ Ζεύς· οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ κλύων.*

So war nun der ganze Boden, auf dem sich bisher hellenisches Fühlen und Sinnen mit Sicherheit bewegt hatte, ins Schwanken gebracht — alle die Voraussetzungen, aus denen sich ihr ganzes Bewußtsein und ihre Lebenssitte organisirt hatte, waren ihnen auf einmal zweifelhaft und ungewiß geworden. Auf der andern Seite hatten die, welche ihnen so das Zutrauen erlebter und innerlich erkannter Wahrheit geraubt hatten, diese hatten ihnen dafür keine neue allgemein für evident zu haltende Wahrheit als Ersatz geben können. Das einzig reine Resultat der Philosophie war ein negatives. Wohin sollte man sich wenden, was sollte man glauben, wenn der Eine behauptete, alles fließe, der Andere hingegen, alle Veränderung sei nur Schein, und in Wahrheit sei nur Eines und Ewiges. Das waren Daten, nicht aus innern allgemein menschlichen Grundlagen abgeleitet, sondern nur aus subjectiven individuellen Gesichtspunkten gewonnen. So konnten um so mehr diejenigen Recht erhalten und behalten, die nun den Menschen einzureden suchten, es sei überhaupt keine objective Wahrheit, sondern nur das gelte, was Jedem scheine, und die Kunst, den Schein zur Gültigkeit einer Wahrheit zu erheben, bestehe nur darin, andere zu bewegen, das uns Scheinende auch ihrerseits scheinbar zu finden. Das war das Ende vom Liede. Anfangs knüpfte man noch an ältere Philosopheme an, und lieh seinen Behauptungen den Schein einer gewissen Beweisführung. Aber um diese war es doch gar nicht zu thun, sondern um die Resultate, und so wie heutzutage Niemandem an dem Willen in

der Natur oder an dem Unbewußten und an der ganzen Erklärung des Weltanfanges und des Weltendes gelegen ist, sondern einzig daran, daß ihm versichert werde, es sei eben kein lebendiger Gott, kein Jenseits, keine Verantwortung, und schließlich, nachdem man alle wahren Lebenswerthe zertreten und vergeudet hat, es sei eben alles auch in diesem Leben hohl und nichtig, alles nur ein miserabler Dreck, so wurden auch alsbald die philosophischen Deductionen bei Seite gesetzt, und im Allgemeinen begnügte man sich mit dem „Glauben".

Die nun solches lehrten, das waren ja bekanntlich in Hellas die Sophisten. Die ältern und bessern traten noch in philosophischem Gewande auf, wie Gorgias sich an die eleatische Schule, deren Begründer eben Xenophanes war, Protagoras an Heraklit sich anlehnte. Die Spätern, zugleich ungenirt mit den Consequenzen herausrückend, begnügten sich mit der subjectiven Evidenz ihrer Sätze, mit der Evidenz, welche dieselben in der Grundstimmung und den Neigungen der Menge annahmen. Schon Protagoras hatte die Tugend dahin definirt, sie sei die Kunst, aufs Beste sein Haus zu regieren und aufs Tüchtigste zu sein, um die Angelegenheiten des Staates mit That und Wort zu führen [1]). Alles warf sich nun auf die Politik und suchte hier zu Einfluß und Ansehen zu gelangen. Die völlige Demokratisirung des Staates (in Athen) hatte dazu die Wege frei gemacht. Das Mittel wollten die Sophisten bringen, die Kunst der Ueberredung, die Kunst der Volksberedsamkeit — die Kunst, das Volk zu überreden, das sei wahr und gut was dem Redner scheint, schließlich was seinen Zwecken dient. Und dazu gingen sie nun von folgenden Ansichten aus. Einige Dinge seien von Natur, andere durch Zufall, andere durch Kunst. Feuer und Wasser und Erde und Luft seien alle von Natur und Zufall. Diese seien völlig seelenlos, und durch sie seien die einzelnen Körper der Natur; durch Zufall auch die Mischung der Qualitäten, Nichts durch Vernunft noch durch eine Gottheit. Von den Künsten hätten einige ihre Macht von der Natur, wie die Medicin, die Landwirthschaft und die Gymnastik. Und auch die Politik hätte einen kleinen Theil

1) Plato Protagor., p. 323.

von Natur, das Meiste durch Kunst. So auch sei die Gesetzgebung überhaupt nicht von Natur, sondern von der Kunst, deren Satzungen unwahr seien. Die Götter seien nicht von Natur, sondern durch Gesetze und Uebereinkommen; und das Schöne von Natur sei ein anderes, als das Schöne durch Satzung und ebenso das Gerechte [1]). Die Schwächlinge und die Mehrzahl hätten die Gesetze gegeben, um die Stärkeren zu unterdrücken, und, was ihnen nützlich sei, für gut und recht ausgegeben. Die Natur aber mache klar, daß das wahre Recht das sei, daß der Stärkere überall den Vorzug habe und herrsche [2]). In der That, die Natur ist der Kampf um das Dasein, und ihr Recht die Gewalt des Stärkeren und Listigen.

Unter diesen Umständen stand Sokrates auf, um gleichsam eine Ehrenrettung der Philosophie zu versuchen.

Sokrates ward geboren 468 v. Chr. Seine Eltern waren Sophroniskos, ein Steinhauer, und Phainarete, eine Hebamme. In seiner Jugend betrieb er das Geschäft seines Vaters, und Pausanias sah noch von ihm drei Statuen auf der Akropolis, die drei Grazien, welche bekleidet dargestellt waren. Allein bald erwachte in ihm der philosophische Trieb, und er sah sich nach Belehrung um. Er las die Schriften des Anaxagoras und des Heraklit; mit Parmenides und Zeno, nächst Xenophanes Häuptern der Eleatischen Schule, soll er, als sie nach Athen kamen, verkehrt haben. Seinen Verstand bildete er durch das Studium der Mathematik. Was er jedoch von den Weisheitslehren seiner Zeit las oder hörte, es befriedigte ihn nicht. Er war ein durchaus exact angelegter Geist, ein durchdringend scharfer Denker, ein strenger Analytiker; große beziehungsreiche speculative Anschauungen imponirten ihm nicht; vielleicht hatte er für dieselben kein Verständniß; Phantasie, schöpferische Erfindung war am wenigsten in seiner Natur angelegt; ein durchaus ehrlicher und consequenter, minutiös gewissenhafter Mensch, wie er war, suchte er überall Klarheit und zweifellose Klarheit, Gewißheit. Zugleich bewegte ihn auch ein starkes sittliches Interesse. Er erkannte bald, daß alles Nachdenken

1) Plato de legg. X, p. 888 sqq.
2) Id. Gorgias, p. 483.

über das Problem der Welt zu keinem allgemein glaubwürdigen und gesicherten Resultat gelangen konnte. Er sah daher von diesem Gegenstand, mit dem sich seine Vorgänger in der Philosophie ausschließlich beschäftigt hatten, gänzlich ab. Ja er erklärte die für Thoren, die darüber nachdächten, und wunderte sich, daß sie nicht einsähen, daß dieses Räthsel zu lösen dem Menschen unmöglich sei. Denn auch die am meisten darüber nachdächten, dächten nicht gleich miteinander, sondern seien wie Rasende miteinander uneins. Das Nächste, Wichtigste für den Menschen ist der Mensch selbst, was er sei, was er thue, was er zu sein und zu thun habe — nicht was er metaphysisch sei, woher er komme, wohin er gehe, sondern was er gegenwärtig sei. Ist das gegenwärtige Sein wohlgeordnet, so darf er über das vergangene und zukünftige außer Sorgen sein. Davon ging nun Sokrates aus und wandte sein Nachdenken dem realen Menschen, und demjenigen zu, was diesem maßgebend und bestimmend war, dem was dem Einzelnen, und was im Leben überhaupt galt, in Geltung stand. Danach mußten es vorzüglich die herrschenden religiösen und sittlichen Begriffe und Meinungen sein, mit denen er sich beschäftigte. Diese mochte er nicht so ohne Weiteres hinnehmen, das blos Unmittelbare war ihm an sich selbst etwas Blindes, Zufälliges, er konnte sich Nichts aneignen ohne klare, *äußere*, äußerlich herausgesetzte Gründe. Daß, wenn auch jenem manches Blinde sich beimischt, es doch ursprünglich ein solches sei oder sein könne, das seine Gründe *in* sich habe, das auch in dem Menschen von einem Gefühl unmittelbarer Gewißheit, innerer Evidenz begleitet sei, welches Gefühl sich nur nicht in Worten auseinandersetzen könnte — und daß Evidenz mitunter mehr und besser sei, als Beweis, erkannte der ausschließlich in intellectueller Richtung gespannte Mann nicht. Ihm kam es auf begriffliche Klarheit und Gewißheit an. Die realen Beziehungen, persönliche wie historische, in denen die Meinungen eben ihre Bedeutung haben, kamen für ihn nicht in Betracht; er sah nur die Meinungen als solche, nur das Gewordene und Einzelne, und so erschien es ihm werthlos. Mehr noch suchte er durch die Meinungen hindurch auf die Sache selbst, die in ihnen unter mannigfachen individuellen und differenten Beziehungen dargestellt wird, durchzudringen, um jene nun

an dieser zu messen. Er bemühte sich in allen ewigen Bestimmungen humanen Lebens zur Einsicht ihres „Wesens" zu gelangen, dessen was sie an sich seien und sein müßten — z. B. in Bezug auf das Gerechte, was sein Wesen, was es an sich sei. Das heißt, er trennte sie von allen concreten und lebendigen, allen geschichtlichen Bedingungen, von allen Bedingungen geschichtlicher Entwicklung und Organisation, und brachte sie auf eine allgemeine Begriffsgestalt, die in ihrer Unbezüglichkeit und Unbedingtheit eine gewisse Nothwendigkeit so gedacht zu werden mit sich führte. Diese begriffliche Kerngestalt ergab sich, indem successiv die einzelnen bekannten und realen Momente hervorgehoben, und an dem schon in der Seele vorhandenen, aber latent in ihr vorhandenen Begriff gemessen wurden; und indem so Einiges untergeordnet, Anderes ausgeschlossen wurde, und die Vergleichungspunkte sich mehr und mehr steigerten, d. h. verallgemeinerten, ergab sich schließlich die einfache Grundansicht der Sache, der principielle Begriff derselben, der eben in jenem Unterordnen und Ausschließen sich nun in sich selbst bestimmt und definirt, sich allgemein verständlich und wißbar herausgestellt hatte. Vom Bekannten schritt die Untersuchung fort zum Unbekannten, vom Differenten, Besondern zum Allgemeinen, vom Concreten zum Abstracten. Aus dem gewonnenen Grundbegriff ergab sich dann die kritische Auflösung der Meinungen, der blinden Vorstellungen. Sokrates nahm sie ganz so, wie sie sich äußerlich zeigten. Wie gesagt, er sah ganz ab von den Beziehungen ihres lebendigen Gewordenseins; diese hatten für ihn keine Bedeutung. So wie sie sich repräsentirten, so abrupt stellte er sie in den Spiegel des abstracten Begriffes, der „Sache", und ließ sie sich in dessen Brennmitte auflösen. Nun voll seiner neuen Kunst und Wissenschaft, war es gewiß menschlich, wenn er auch den andern daran Theil geben wollte. Und er sah auch diese nur im Licht seiner Individualität; sie schienen ihm Blinde, in die Irre gehende, die er berufen sei zu führen, denen er gekommen sei ein Befreier und Aufklärer. Er hatte Mitleid mit ihnen. Noch auf den Tod angeklagt in seiner Vertheidigungsrede, erklärte er, eine göttliche Sendung zu haben, um die Athener, die einem edlen Pferde glichen, das durch Fettigkeit träge geworden sei, durch den Sporn (der Kritik) aus ihrer

Lethargie aufzuwecken; falls sie ihn tödteten, so würden sie die ganze übrige Zeit in Schlaf zubringen müssen, wenn nicht der Gott wieder Einen sendete, (in dieser Richtung) für sie zu sorgen. Die blos den angelebten Meinungen und dem Ueberlieferten nachgingen, die, meinte er, müßten veranlaßt werden, sich diese ebenso zu objectiviren, wie er es gethan hatte — sie müßten aus ihrer Sicherheit und Selbstklugheit aufgestört werden, und sich überzeugen, auf einem wie schwanken Grund dieselbe ruhe, oder vielmehr wie grundlos dieselbe sei, damit neue sittliche Antriebe erwachten, dem circulirenden Blut der Gesellschaft ein neuer Impuls gegeben werde, und ein allgemeines Streben aufkomme, aus dem Schein in die Wahrheit einzugehen. Nur daß eben der Begriff nicht selbst die Wahrheit ist, oder sie bestimmt, sondern er kann nur die seiende und gegebene Wahrheit auslegen, wenn er nicht auch bei edelster Richtung doch schließlich wider die Wahrheit wirken soll. Die Wahrheit selbst ist stets ein Lebendiges und Gelebtes, nicht ein Gedachtes; ein innerlich Gewordenes, eine Evolution und Geburt des Gemüthes, nicht ein Gemachtes; nichts Gegenständliches, sondern ein Wesenhaftes, Principielles, ein Inneres und Persönliches. Sokrates nun von Eifer getrieben befand sich stets auf der Jagd auf blinde Vorstellungen. Er fand darüber nicht Zeit weder für sich selbst, für sein ökonomisches Wohlsein zu sorgen, noch politisch thätig zu sein, oder sich mit religions- oder naturphilosophischen Speculationen zu befassen. Jeden, der ihm gegenüber irgend eine Meinung äußerte, hielt er fest und ließ ihn nicht gehen, bis er dieser Meinung und der Sache auf den Grund gekommen war. „Du scheinst nicht zu wissen", sagt Einer der Mitredenden im platonischen „Laches", „daß, wer sich mit Sokrates einläßt, von diesem umhergeführt in der Rede nicht eher Ruhe hat, als bis er ihm Rechenschaft gegeben, wie er lebt und früher gelebt hat, dann aber nicht eher, als bis Sokrates alles reiflich geprüft hat." Nun hatten sich ja allerdings viele geradezu falsche und verderbliche Meinungen verbreitet, deren Ursprung sich auf die Philosophen oder vielmehr zunächst auf die Sophisten zurückführte. Ebenso war Sokrates ganz besonders bemüht, gerade diese in ihrer Nichtigkeit bloszulegen. Mit vorzüglichem Eifer setzte er sich den Umtrieben der Sophisten entgegen. Ihre In-

sinuation, daß es keine objective Wahrheit oder keine faßbaren Maßstäbe einer solchen gebe, daß das zu gelten habe, was Jedem scheine — schließlich ihm beliebe, das ging ihm gegen die innerste Natur, gegen sein eigenstes Gefühl, seine innigste Ueberzeugung und Gewißheit; und sein sittlich-ernster Charakter, sein mannhaft sittliches Interesse empörte sich gegen die zerstörenden und verwirrenden Consequenzen, die aus solchen Grundsätzen flossen. Allein im Princip war ihm doch eine Meinung wie die andere und mußte es ihm in Folge seines ursprünglichen Standpunktes sein. Es ist ganz verkehrt, zu meinen, Sokrates sei nur aufgetreten, die Werke des Satans oder seiner Söhne, der Sophisten, zu zerstören. Er griff auch die Meinungen an, die mit der Religion und väterlichen Sitte zusammenhingen. Nicht zwar diese selbst griff er an; treu seinem Grundsatz, aller Metaphysik aus dem Wege zu gehen — treu seiner durchaus praktischen Natur, vermied er hier jeden ausdrücklichen Widerspruch und opferte den Göttern wie die andern; Ernst konnte ihm das freilich nicht sein. Und so wie heutzutage ein ruhiger freisinniger Mann, der ohne irreligiös zu sein, doch den historischen Glauben, durch den die Anstalten der Kirche bestimmt sind, in seinem Sinn für fabelhaft ansieht, dennoch sich diesen Anstalten nicht in auffälliger Weise entziehen oder ihnen widersprechen mag, weil er nicht prahlen und demonstriren will, und überzeugt ist, daß solche Demonstrationen für die Sache von keinem Nutzen sind, ebenso Sokrates bediente sich seiner innern Freiheit und paßte sich mit lächelnder Miene dem Gebräuchlichen an, um keinen Lärm zu machen und öffentlichen Anstoß zu geben. Denn ihm war es doch nur um den Menschen, den einzelnen realen Menschen zu thun, und er sah, daß auf diesen alles ankomme. Wie er selbst in religiöser Hinsicht dachte, das erhellt klar aus den Memoiren des Xenophon. „Erwarte nicht", sagt er, „daß du die Gestalten der Götter siehst, sondern lasse dir genügen an ihren Werken. Die andern Götter geben uns das Gute und treten nicht heraus; und der die ganze Welt aus Einem Gesichtspunkt ordnet und erhält, in dem alles Schöne und Gute ist, und der stets uns Heilsames und Unvergängliches darbietet, und schneller als ein Gedanke unfehlbar Hülfreiches, dieser wird zwar an seinen großen Thaten

erkannt, sie aber vertheilend ist er selber unsichtbar. So auch die menschliche Seele, die, wenn etwas, an dem Göttlichen theilnimmt; die herrscht offenbar in uns, an sich selbst aber ist sie unsichtbar. Deshalb muß man das Unsichtbare nicht verachten, sondern aus dem Sichtbaren seine Kraft erkennen lernen, und die Gottheit — τὸ δαιμόνιον — verehren." „Alle Handwerke und Künste", sagte er ferner, „seien auch durch menschliche Anstrengung zu erreichen, aber das Größte in den menschlichen Angelegenheiten hätte sich die Gottheit vorbehalten (nemlich den Erfolg). Denn Keiner, der seinen Acker gut bestellt, wisse, wer ernten werde; und wer in den Krieg ziehe, ob er siegen werde. Sondern das ruhe in den Händen der Gottheit." „Die aber nicht glaubten, daß eine Gottheit, ein δαιμόνιον sei, die seien verrückt; ebenso aber auch die, welche über solches die Weissagung befragten, was die Götter dem Menschen selbst zu beurtheilen gegeben hätten." Das sind nun Vorstellungen, die ein moderner Rationalist ohne Zweifel für ungemein rein und erhaben halten mag, die überhaupt dem Verstand und dem durch diesen bestimmten Gefühl völlig zusagen werden, die aber jeder historischen Religion gegenüber für durchaus auflösend und zersetzend gelten müssen, ebenso wie sie, aus einem durchaus subjectiven und individuellen Gesichtspunkt hervorgegangen, völlig unfähig sind, den Glauben eines Volkes zu begründen. Dieses eignet sich aus dieser Abstraction, die ihrem positiven Gehalt nach für dasselbe durchaus nichts Faßbares enthält, entweder nur die in derselben eingeschlossene Negation des historischen Glaubens an, es wird also in der Folge schließlich unbedingt irreligiös, oder doch büßt für dasselbe die historische Religion und die Religion überhaupt alles Fesselnde ein, sein Interesse zieht sich aus derselben zurück, und es wird in religiöser Hinsicht völlig indifferent, um dann später schließlich doch um so leichter von einer negativen Strömung ergriffen und fortgerissen zu werden.

Sokrates also griff auch diejenigen Meinungen an, die mit der väterlichen Religion und Sitte zusammenhingen. Mochten nun diese in vielen Fällen in der That auch nicht nur den Voraussetzungen des Verstandes, sondern selbst den allgemeinen religiösen und sittlichen Grundsätzen zuwiderlaufen und daher wohl

eine Correctur oder die Zerstörung zu verlangen scheinen, so mußte diese, wenngleich durch Vermittlung des Verstandes doch von dem Boden aus, in dem sie wurzelten, mit dessen Kräften, also aus Gesichtspunkten der concreten Religion und Sitte vorgenommen werden. Sokrates aber vollzog sie lediglich durch die Reflexion, er legte an jene lediglich den Maßstab des abstract Allgemeinen, des von allen concreten Beziehungen losgelösten Begriffes. Daher nun berührten seine Angriffe nicht nur das Falsche und Schlechte in den Meinungen, sondern indirect in der That auch die Substanz des Glaubens und der Sitte selbst, indem sie eben ein neues Princip ausschließlich zur Geltung brachten, welches nothwendig die Negation alles unmittelbar historisch Gewordenen als solchen in sich einschließt. Und zwar schien es ihm dabei weniger darum zu thun zu sein, einen Grund besserer Ueberzeugung zu legen, als durch die unerbittliche Schärfe seiner Kritik, durch das Secirmesser seiner Dialektik, die gegebene Meinung aufzulösen. Er sagte es geradezu, er gehe darauf aus, den Leuten die Einsicht zu erwecken, daß sie Nichts wüßten, d. h. daß das, dem sie vertrauten und dem sie folgten, unbegründet, unzuverlässig sei. Indem er so ihnen alle bisherigen Stützen des Lebens entzog, ihnen die Sicherheit ihrer Bewegungen raubte, ließ er sie in Verlegenheit zurück. Gewiß hatte er an diesen Uebungen seiner überlegenen Kritik seine geheime Freude. In der That besteht ja in dieser auch die wahre Stärke des Verstandes. Allein er wünschte doch auch in Jedem den intellectuellen Proceß in Anregung zu bringen, so wie er sich auch in ihm anfangs in Vollzug gesetzt hatte. Er sah ganz richtig ein, daß in dieser Hinsicht Jegliches eignes Erzeugniß des Einzelnen sein müsse, und nur als solches ein positiver Begriff für den Einzelnen von Bedeutung und lebendig sein, eine abstracte Lehrdemonstration dagegen wenigstens in praktischer und persönlicher Beziehung durchaus keine Wirkung haben könne. Diese Ansicht war gewiß sehr vernünftig und psychologisch sachgemäß. Dennoch setzte sie, damit ihr zufolge nur einigermaßen wohlthätig gewirkt werde, etwas voraus, was Sokrates, wie es scheint, gänzlich außer Acht ließ — eben eine solche persönliche Disposition, einen solchen sittlichen Ernst, wie er Sokrates eigen war. Bei denen er seine Absicht erreichte, einen selbständigen intellectuellen

Proceß anzuregen, das waren oder wurden seine Schüler. In der That mochten viele, und wir geben selbst zu, die meisten unter diesen sein, welchen die Selbstprüfung und die Untersuchung der Begriffe Gewissenssache war, und die aus dem Ueberlieferten heraus zu höhern und reinern Ueberzeugungen vorzudringen suchten. Aber es mußten auch wiederum Einige unter ihnen sein, die an der Kritik selbst als solcher und dem geistreichen Spiel des Witzes Gefallen fanden, die nun ausschließlich negirend sich nach außen wandten, denen mit der Form auch die Sache nichtig und so zu sagen ein bloßer Spaß, ein Spielwerk jeglichen Uebermuthes wurde. Von dieser Art waren Alkibiades und Kritias. Die Schuld lag allerdings an ihnen, an ihrem Naturell oder bösen Willen; die Absichten des Lehrers waren rein. Allein er that doch Nichts, um direct auf die Richtung des Willens, die persönlichen Neigungen einzuwirken; er kam auch diesen nur mit intellectuellen Mitteln entgegen, und wollte er sie strafen, so geschah es nicht mit der innern Empörung eines sittlichen Gemüthes, sondern mit kühler Ironie, welche um so mehr nur verwunden, nicht zugleich heilen und bessern kann, als sie eben als solche rein persönlich, rein subjectiv und nicht sachlich ist. Und außerdem war es doch auch gefährlich, es war durchaus verkehrt und unrecht, Menschen von solcher Gemüthsart ein Mittel an die Hand zu geben, wie die verständige Kritik und die Gewandtheit der Reflexion, welche sie der Menge überlegen und dadurch um so schädlicher machen mußten. In der That sind gewiß die Rollen, welche Kritias und Alkibiades zum Unheil ihres Vaterlandes später in diesem spielten, ihnen zum großen Theil nur durch die Schule möglich geworden, die sie bei Sokrates genossen; und nicht mit Unrecht wurde ihm von seinen Gegnern zum Vorwurf gemacht, daß auch diese beiden aus seiner Schule hervorgegangen seien. Das ist es, was Aristophanes sagen will. Wenn es einmal ums Beweisen geht und aufs Beweisen ankommt, so ist es doch immer die Ungerechtigkeit, die schließlich Recht behält. Die ganze Kunst des Redens und Beweisens kommt schließlich nur ihr zu Gute. Soll die Gerechtigkeit erst ihr Recht beweisen, dann wehe ihr! Sie bezeugt sich dem Gewissen, beweist sich nicht durch Gründe. Mag im Beweisgefecht sie auch die stärkern Gründe

vorbringen, die Ungerechtigkeit weiß denselben durch die Mehrzahl und Subjectivität der ihrigen zu begegnen, und schlägt die Strenge und Geradheit jener durch ihre Gewandtheit und Finesse aus dem Felde. Dem verständigen Raisonnement sagen überhaupt mehr die krummen Wege, die verwickelten Beziehungen zu; hier entwickelt es seine ganze Subtilität; die einfache Geradheit des Rechts erscheint ihm zu einfach, erscheint ihm einfältig und plump. Und mochte Sokrates es auch am Faden des Rechts halten und behalten wollen, diese Verbindung war nur in seiner Person geknüpft und außerhalb derselben mußte es ihr entschlüpfen.

So nun machte Sokrates die Menschen, mit denen er in Berührung kam, völlig an den bisherigen Leitsternen ihres Wandels irre, ohne sie unmittelbar zu befähigen, sich neue heilsame Normen zu gewinnen, und ohne zu erwägen, ob sie überhaupt zu einem so verwickelten Proceß angelegt waren. Indem er den allgemeinen Grundsatz aufstellte, daß nur das zu gelten habe, was dem abstracten Begriff Stand hielt, setzte er damit mit einer Klarheit und Entschiedenheit wie nie zuvor ein Princip ins Leben, das alle bestehenden und historisch gewordenen Formen des gemeinsamen Lebens nothwendig flüssig und illusorisch machen mußte, und schließlich zu dem abstrusen Vornehmen führen, die Formen der Gesellschaft aus dem abstracten Begriff herzustellen. Da aber der abstracte Begriff von der Subjectivität ausgeht, die sich von ihrem objectiven und substantiellen Grund, dem wahrhaft sachlichen Organ, in dem allein Allgemeingültigkeit ist, von dem Gemüth losgelöst hat, und somit in andern Subjecten auch andere Gestalt annimmt, so wurden mit diesem Grundsatz in der That für feste gesicherte allgemein angenommene Grundlagen ein Schwarm von Projecten in Wirkung gesetzt, und von allen Seiten, von allen unberufenen Klüglingen aufgebrachte Verbesserungspläne, Reformationsideen und Socialsysteme machten die Gesellschaft zum Gegenstand ihrer Experimente.

Es kennzeichnet den Geist und die Lebensrichtung des Sokrates, daß er, wie Aristophanes andeutet, den Aeschylos nicht liebte, ihn für plump und phrasenhaft hielt, dagegen Euripides für den Weisesten erklärte. Er war ein persönlicher Freund des Euripides. Nie besuchte er sonst das Theater. Aber wenn eine neue Tra-

gödie des Euripides aufgeführt wurde, so war er stets dort zu finden [1]). Er vertraute aber dermaßen auf die Kraft des abstracten Begriffes, daß er es aussprach, Gerechtigkeit und alle Tugend sei Wissenschaft, und wer nicht die Wissenschaft der Tugend hätte, der könne auch nicht Tugend üben; wer sie aber besäße, wer es wüßte und im klaren Begriff erkannt hätte, daß das Gerechte und alles, was mit Tugend gethan würde, schön und gut sei, der würde nicht anderes vorziehen. Sobald also Einer durch die dialektische Analyse bis zu jener begrifflichen Grundgestalt vorgedrungen sei, die das Gerechte an sich zeige, und dieses, was es sei, erscheine in klarer Gestalt im Geiste, so könne sich dieser auch nicht davon losmachen, er würde davon verstrickt und fühle sich durch die Schönheit des Anblickes gedrungen, fortan auch gerecht zu leben. Wer nun auf solche Weise zur Sittlichkeit geführt würde, der möchte wohl sittlich werden mit Methode. Wer aber wahrhaft sittlich ist, der ist sittlich aus Genie, und die wahre Erkenntniß, die zur Gerechtigkeit führt, ist die Erkenntniß im Herzen und Gewissen. Das sittliche Leben wird durch andere Kräfte bewegt, als durch Kunstgebilde des Verstandes; es wird bewegt durch lebendige Kräfte, Kräfte der Unmittelbarkeit. Nur Leben kann Leben zeugen. Weder der Buchstabe des Gesetzes, noch das Dogma des Verstandes ist im Stande, den Menschen zu rechtfertigen, sondern diesem gegenüber muß er an sich selbst die Wahrheit des Wortes erfahren: Was ich nicht will, das thue ich. Nur der Glaube ist es, der den Menschen gerecht macht, nicht das Wissen; das Wissen verdammt ihn; nur die lebendigen göttlichen Kräfte, im Gemüth, im unmittelbaren und totalen Wollen und Erkennen vom Menschen erfaßt und angeeignet, rechtfertigen ihn, indem sie ihn gerecht machen.

Cheirephon, ein Schüler des Sokrates, dessen demonstratiöse Anhänglichkeit an den Meister auch von Aristophanes lächerlich gemacht wird, hatte die Pythia in Delphi gefragt, ob ein Mensch weiser sei als Sokrates. Er erhielt die Antwort, es sei Niemand weiser, Sokrates sei der weiseste der Menschen. Wenn die Pythia

---

1) Aelian. Var. hist. I, 2. 13.

dies nicht mit ihrer bekannten Ironie gesagt hat, so hat sie wenigstens nach Art der Somnambulen und Medien nur eben den geheimen Gedanken des Fragenden sich angeeignet und ausgesprochen.

Ich habe hier den Charakter und die historische Bedeutung des Sokrates nach einer Seite dargestellt, nach der sie vielleicht noch wenig erwogen wurde, die wenigstens noch nicht sehr zur Geltung gekommen ist. Wie er dennoch persönlich liebenswürdig und achtungswerth, und überhaupt immerhin eine ungewöhnliche Erscheinung war, das überlasse ich Andern auszuführen, die es übrigens daran auch zu keiner Zeit haben fehlen lassen. Allein ich frage: Wurde er nicht mit Recht verurtheilt? Und nicht, daß die conservative Partei sich nur Einen, der vielleicht am bekanntesten sein mochte, aber es am wenigsten verdiente, aus der Menge herausgenommen, um eine große Demonstration gegen die Neuerer in Scene zu setzen, sondern er muß unbedingt für den Repräsentanten der ganzen revolutionären Zeitrichtung, und für einen solchen angesehen werden, der am meisten zu ihrer Verbreitung sowohl wie zu ihrer innern Entscheidung beigetragen. Und dazu die bis zuletzt vor dem versammelten Tribunal fortgesetzte Ironie, und der Trotz und Stolz seiner guten Absichten, die, mochte es subjectiv noch so sehr mit ihnen seine Richtigkeit haben, die Richter doch nicht anerkennen konnten. Er wurde angeklagt, daß er neue Gottheiten einführen wolle und die Götter nicht glaube, welche Staat und Volk glauben. War es nicht der Fall? Setzte er nicht an die Stelle der hellenischen Volks- und Mysteriengötter eine unbekannte Gottheit, eine abstracte Vorsehung, sein sogenanntes *δαιμόνιον*, ohne Bezeichnung, ohne Namen, ohne Gestalt, unfaßbar, keinen concreten Beziehungen zugänglich? Er wurde angeklagt, daß er die Jugend verderbe. Und nicht mit Recht? Hatte er ihr nicht den Kitzel der Kritik, und die Sucht des Besserwissen- und Bessermachenwollens, und die Geringschätzung alles historisch Gewordenen, väterlicher Religion, Sitte und Lebensordnung eingeflößt? Und wo finden wir die Spuren, daß er in Bezug auf sie wirklich in irgend einem historisch ins Gewicht fallenden Maße gebessert habe? Die einzigen geschichtlichen Spuren einer positiven Wirkung finden wir in drei philosophischen Schulen, die sich von

ihm abzweigen, indem sie eine eigne Richtung verfolgen — die megarische Schule, welche dem Scepticismus huldigte, und die kyrenäische und kynische, welche beiden dem ethischen Ideal der Hellenen, jede einer Seite desselben, der *καλοκἀγαθία*, der innern gegenseitigen Einheit des Schönen und Guten auf das frappanteste widersprachen. Das hauptsächliche Resultat seiner Wirksamkeit war ein negatives. Er entschied die Auflösung althellenischer Religion und Sitte.

Gewiß, Sokrates war als Individuum in seinem Rechte und als solches auch eine durchaus achtenswerthe und eine bedeutende Erscheinung. Seine Berechtigung aber hörte auf, und die Verschuldung begann, als er seine Individualität, seinen individuellen Standpunkt, seine individuelle Auffassung und Bestrebung der Gesammtheit aufdrängen wollte, — als er das allgemein machen wollte, was seiner Natur nach nur individuell subjectiv ist, und was nur in diesem individuellen Lebenskreis behalten werden soll, — als er das, was nur die einzelnen dazu eben besonders angelegten Personen in ihrem privaten Denk- und Lebenskreis in Wirkung halten dürfen, das auf den Markt und unter das Volk brachte. Dadurch mußte er die Gesellschaft und den Staat atomisiren, seine lebendige Totalwirkung in lauter einzelne und miteinander streitende Wirkungen zersetzen. Ein Volk kann mit dem philosophischen Kriticismus nicht leben, und ein Staat nicht bestehen. Er lebt und besteht nur in, aus denselben lebendigen Kräften, aus denen er ursprünglich entstanden ist — nur aus seinem eignen Grunde, der unmittelbaren Anschauung und Evidenz des Gemüthes, dem Glauben. Allein wenn Sokrates in dieser Weise ausschritt, so war es nicht die Eingenommenheit von sich selbst oder von seinen Ideen, diese, wie sie andere Philosophen, die es sind und die es sein wollen, antreibt, ihre Ideen populär zu machen, diese war es nicht, die ihn dazu bewog. Sondern ein gleichsam zwingender Grund lag in der Richtung seines Philosophirens, in der durchaus praktischen Richtung derselben, und nicht minder in der diese bedingenden durchaus praktischen Richtung seines Geistes selbst, vermöge deren er es verschmähte, den Kriticismus der praktischen Vernunft zu einem System auszuarbeiten und in einer paragraphirten Methode auszulegen, vielmehr, ihn in lebendigen Grund-

rissen in seinem Geiste tragend, ein geistreicher und beredter Mann, unmittelbar zur concreten Anwendung desselben in der lebendigen Auseinandersetzung von Person zu Person gedrängt wurde — es verschmähte, den Kriticismus als System anzulehren, vielmehr bemüht war, ihn in Jedem als Selbsterzeugniß hervorzubringen, ebenso auch an Jedem sich erproben zu lassen. Und er konnte sich über die Bedeutung und Wirkung dieses Unternehmens um so leichter täuschen, als er sich selbst unwandelbar tiefsittlichen Strebens und der besten Motive bewußt war, und außerdem die Umtriebe der Sophistik diesen Ernst und diese Strenge der Untersuchung als Heilmittel zu erfordern schienen. Er selbst hatte durch seinen wissenschaftlichen Kriticismus die Sophistik in sich überwunden, und so mochte derselbe allerdings für jeden durch jene intellectuell aufgeregten und mit dem Ueberlieferten und allen Grundlagen des Lebens zerfallenen Geist ein, zwar scharfes und anstrengendes, Heilmittel sein, das, wenn es ihn auch nicht mit dem Ueberlieferten versöhnte, vielmehr mit diesem nun unheilbar entzweite, doch, seinen guten und dem Guten geneigten Willen vorausgesetzt, ihn persönlich wieder einigermaßen zurechtsetzte. Allein wissenschaftliche Bedürfnisse und wissenschaftliche Fähigkeiten sind nicht allen, vielmehr nur wenigen eigen. Bei weitem die meisten, die von jenen sophistischen Umtrieben berührt waren, waren von ihnen nicht intellectuell, sondern nur in sittlicher Beziehung aufgeregt, und ihrer ganzen Anlage nach nur von dieser Seite, von der Seite des Gewissens und des Glaubens zu fassen. Ihnen waren die gewiesenen Lehrmeister die von religiös-sittlichem Geist durchdrungenen Dichter, wie Aeschylos, die ohne Beweis direct zur Empfindung und Leidenschaft, zu Herz und Gewissen sprachen. Ihnen daher die im Glauben wurzelnden Vorstellungen, oder wenn auch nicht eben diese besonders, ihnen die unmittelbar aufgenommenen Vorstellungen, ihnen ihre Unmittelbarkeit überhaupt zerstören und zweifelhaft unsicher machen, das hieß, ihrer Besserung, ihrer Zurechtstellung alle Anknüpfungspunkte entziehen; sie in die Kritik einführen, hieß sie an ein unreifes, halbverständiges, nachplapperndes Räsonniren gewöhnen — hieß sie lehren, leichtfertig und vorlaut abzusprechen, das Gegebene nur eben weil es gegeben ohne Nachdenken, ohne Prüfung zu verwerfen, das Alte, das

den Vätern Heilige, von ihnen Ererbte, eben weil es solches ist, zu belächeln und verspotten, und dagegen mit vollen Backen jeder neuen Hypothese, jedem neuen Project, wenn nur scheinbar und gefällig dargestellt, Beifall zu schreien, und sich und die Sitte und die Gesetze zum Spielball jedes hergelaufenen eitlen Gecken und grundsatzlosen Speculanten zu machen. Sokrates behandelte den Menschen, als wenn er gleichsam ganz Verstand wäre, als wenn er von Verstand regiert würde und nicht von innern Antrieben des Gemüthes, von Neigungen und Leidenschaften. Auch die er näher und gründlich in die Geheimnisse seiner Methode einweihte, mußten, wenn sie einigermaßen durch sie nur zu so achtungswerther Erscheinung werden sollten, wie sie Sokrates darbietet, seinen sittlichen Ernst und auch, man kann immerhin sagen, sein kühles Naturell haben. Für die andern, die wie Alkibiades ein reizbares, sinnliches und launenhaftes Temperament und ehrgeizige Leidenschaften hatten, war er nur ein Sophist, ein Lehrer der Beredsamkeit, und wirkte als solcher, nur eben gründlicher wie seine Vorgänger in dieser Kunst. Die Leidenschaften selbst zu bekämpfen, fehlte ihm jedes Mittel, und das war eben seine Verblendung, daß er dies verkannte, ja es leugnete. Ich wiederhole, Sokrates wurde mit Recht verurtheilt. Seine Verurtheilung war die letzte That, zu der sich der althellenische Geist aufraffte. Aber wenn wir sie mit Rücksicht auf die ehrenwerthe Absicht des Mannes, dem es ja wenig zum Vorwurf gereichen konnte, auch ein Kind seiner Zeit zu sein, bedauern, so müssen wir auch gestehen, das Opfer fiel vergebens und hätte erspart werden können. Der Strom des neuen revolutionären Geistes war zu mächtig geworden und ließ sich durch noch so effectvolle Strafurtheile nicht mehr in seine Dämme zurückschrecken. Der kranke Körper war nicht mehr zu heilen, auch nicht durch das letzte Mittel, durch Feuer und Eisen. Und so wie man durch Fesseln und Bänder nicht das Wachsthum eines Baumes hemmen kann, sondern es sprengt auch die stärksten, ebenso auch bändigen Strafurtheile, diese blos äußerlichen Reactionen, nicht den Strom der Leidenschaften und der Meinungen, wenn er ein ganzes Volk ergriffen und es dem Boden seines Glaubens und seiner Pflicht entrissen hat. Mögen nun Andere über diese Unaufhaltsamkeit des Fort-

schrittes, der fortschreitenden Bildung und Aufklärung frohlocken, — wer mit unparteiischem sittlichem Ernst die Welt- und Geschichtsläufte betrachtet, kann darin nur das kommende Verderben erkennen, das mit eilenden Schritten herannaht, und er vernimmt mit Grauen und Entsetzen den Flügelschlag der Nemesis, die ihren Schatten bereits vorauswirft. Denn hinter ihr steht das Licht, die Sonne der ewigen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Urheberin und Fürstin alles Lebens und Daseins.

Christos.

Wie es eine Religion des Dionysos gab, die, bestimmte Göttergeschichten voraussetzend, einen bestimmten Kreis religiöser Vorstellungen und sittlicher Ideen in sich schloß, und in der Dionysos als rettender Gott verehrt wurde, so gab und (mögen wir auch schon so weit gekommen sein, „mit Unbefangenheit" zu fragen, ob wir noch Christen seien und sein können) es gibt noch eine Religion Jesu, die ebenso eine bestimmte Geschichte voraussetzend, einen bestimmten Kreis von religiösen Vorstellungen und sittlichen Ideen einschließt, und in der Jesus als Heiland und Gott angebetet wird. Es fragt sich aber, ob diese Religion in der That auch nur eine so ursprüngliche Erscheinung ist, wie die Dionysos-Religion. Nach der ungemeinen ebenso tiefen als weiten weltgeschichtlichen Wirkung dieser Religion möchte man freilich von vornherein geneigt sein, diese Frage zu bejahen. Allein gleichzeitig mit den angeblichen Ursprüngen dieser Religion und zum Theil bereits längere Zeiten vor dieser Epoche blühte auf gleichem Boden, auf dem Boden des Judenthums, eine eigenthümliche religiöse und theosophische Bildung, die mit der Religion Jesu vielfache Berührungen und Aehnlichkeiten zu bieten scheint — der Alexandrismus, der jüdische Hellenismus. Könnte nicht die Religion Jesu in der Hauptsache etwa nur eine Entwicklung dieser religiös-speculativen Bewegung sein, vielleicht sogar ein späteres Product, Schöpfung einiger nach den angeblichen Zeiten Jesu lebenden religiös angeregten ingeniösen Menschen, und Jesus selbst weder

eine Objectivation des Gemüthes noch das, was er sein soll, eine historische Person, sondern das abstrahirte und personificirte Ideal der religiös-philosophischen Welt- und Lebensansicht? So wäre nun die Religion Jesu keine ursprüngliche Erscheinung, sondern ein Product genialer Combination, der feinste Auszug, die Quintessenz einer synkretistischen Verbindung verschiedener Elemente religiöser und philosophischer Art, wie solche auch schon im Alexandrismus anschaulich zu Tage liegt. Denn in diesem wirken jüdische Anschauungen, ferner orientalische, priesterliche, gewiß namentlich ägyptische Speculationen, und vor allem hellenische Ideen zusammen. Aber diese letztern sind nicht Ideen hellenischer Religion, sondern hellenischer Philosophie. Ich schließe hier nach den Werken des bedeutendsten Vertreters dieser Richtung, der ohne Zweifel auch viel Vorhandenes verarbeitete, Philo's von Alexandrien. Es sind nicht Ideen hellenischer Religion, sondern hellenischer Philosophie. Ja, die kritische und zum Theil selbst feindselige Beziehung, welche die hellenische Philosophie gegen die hellenische Religion und Mythologie einnahm, ist hier auf das Aeußerste gebracht; diese Mythologie wird hier vom Standpunkt der Religion aus wie von dem der Vernunft auf das Entschiedenste abgewiesen, verurtheilt und lächerlich gemacht. Und wie denn diese Richtung durchaus durch die philosophische Abstraction bestimmt ist, so schließt sie alles Historische aus, und bemüht sich, wo sie mit demselben zusammengeräth, es in Allegorien allgemeiner Sätze umzudeuten. Diese Bemerkung nun wäre zuerst geeignet, uns jene Annahme als ungeeignet erscheinen zu lassen. Denn die erste Erscheinung, mit der uns die Religion Jesu entgegentritt, ist die Geschichte Jesu, und wie Jesus ein ἡμίθεος und Heros ist, wie es Dionysos und seine Vorgänger gewesen sein sollen, so sind auch die wesentlichen Grundzüge seiner Geschichte ganz dieselben wie derjenigen jener, und sie bieten insofern eine Conception dar, die der Alexandrismus vollständig und entschieden ausschloß. Gerade das in der hellenischen Anschauung, zu dem die Religion Jesu die ersten entschiedensten analogen Beziehungen zeigt, wird von dem Alexandrismus perhorrescirt. Wie kann also die Religion Jesu mit dieser Bewegung zusammenhängen? Man könnte sagen, bei der Personification des Ideals seien jene Mythengeschichten nachgeahmt

worden. Aber die Abneigung ist so ausgesprochen und principiell, ebenso in dem jüdischen Monismus wie in der stetigen gegen die väterliche Religion centrifugalen Richtung der ältern hellenischen Philosophie begründet, daß ein inmitten dieser Bewegung Befindlicher gewiß eine solche Nachahmung verschmäht, den Gedanken daran mit Entrüstung von sich gewiesen hätte. Und selbst wenn er sich dazu herbeigelassen, so würde er sich doch gefürchtet haben, die Gemüther mit abstrusem Aberglauben zu verwirren, und hätte daher nicht verfehlt, es sich merken zu lassen, daß er nur in Bildern und Allegorieen rede. Und schließlich, diese Richtung geht principiell nicht dahin, Ideen zu Geschichten zu verdichten, sondern vielmehr Geschichten zu Ideen zu verflüchtigen. Ihre Tendenz ist nicht individualisirend, sondern generalisirend — sie geht nicht ins Concrete, aus dem Abstracten ins Concrete, sondern aus dem Concreten ins Abstracte.

Neben den Geschichten hat die Religion Jesu auch Ideen, und mit diesen sollen sich eben die Berührungen und Analogieen des alexandrinischen Synkretismus ganz schlagend herausstellen. Von jeher hat man ja gesucht, in ihren Ideen das Wesen dieser Religion, sie selbst ausschließlich zu finden, und sie von dem Grund der Geschichte als etwas ganz Zufälligem abzulösen. Dies kann nun kein gründlicher Geschichtsforscher zugeben. Dieser weiß und hat es aus allen religiösen Epochen vor sich, daß die Göttergeschichten nie in einer Religion unwesentlich, ihr blos äußerlich sind, sondern daß sie zu dem religiösen und sittlichen Gehalt derselben durchaus bedingend sich verhalten. Was nun aber jene Analogieen betrifft, so beruhen dieselben in der That mehr im Sprachgebrauch, als im Sinn. Und selbst wenn sie sich in einzelnen Fällen dem Sinn annäherten, so wäre immer noch die Möglichkeit und es müßte in jedem einzelnen Fall untersucht werden, ob nicht in der That hier Fremdes in das Christenthum hineingetragen sei. Jedenfalls ist soviel gewiß, und dies ist das Entscheidende, daß in den Principien keine Einigkeit noch Analogie waltet. Ich habe dies schon früher in „Welt und Weltzeiten“ wie in „Cultur und Religion“ entwickelt und trage hier nur Einiges nach. Wenn wir z. B. von Philo hören τὸ ὄν ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι, oder ἀμήχανον ἰδεῖν τὸν θεόν, οἷος

ἐστίν — so sehen wir schon in diesen kurzen Definitionen, daß der Gott Philo's nicht nur dem Geist, sondern selbst dem nächsten Wortsinn nach ein anderer ist und sein muß, als der Gott der Religion Jesu. Sofern weiter nun dieser Gott Philo's und der alexandrinischen Gnosis in dem Logos (dessen Persönlichkeit bei Philo durchaus nicht nachzuweisen ist) in Verhältniß zur Welt tritt, werden ihm allerdings concrete Eigenschaften beigelegt; aber diese decken sich keineswegs mit denen des Gottes der Religion Jesu. Gfrörer resumirt freilich angeblich nach Philo: „Aus Güte und Liebe hat Gott die Welt geschaffen — er erfüllt alles mit seiner liebenden Macht — die ganze Welt kann die Liebe und Gnade Gottes nicht fassen — wenn seine Liebe nicht wäre, würden alle Menschen ins Verderben sinken — Gott ist durch und durch Liebe und Gnade" [1]). Aber in den Texten steht in der That doch gar Nichts von „Liebe", sondern es sind nur alttestamentliche, namentlich prophetische Kategorieen, die Philo vorbringt, und außerdem was sich aus diesen mittelst platonischer und platonisirender Abstraction ableiten und schließen läßt. Philo ist überhaupt weder im Denken noch im Fühlen ursprünglich. Sein Styl ist Nachahmung, seine Wärme Rhetorik, und seine Gedanken, ihrer Entstehung nach durchaus secundär, streichen nur leicht und oberflächlich über die Tiefen der Speculation hinweg. Nicht im Entferntesten reicht er an die persönliche und philosophische Bedeutung eines Plotin hinan. Er ist eine von den literarischen Größen, denen die Tendenz und die Partei ihren Nimbus bereitet hat — es ist nichts Geniales in seiner Natur, er ist nur ein Talent von beschränktem Gesichtskreis. Neben dem Platonismus war es bekanntlich der Stoicismus, der aus dem Kreis der hellenischen Philosophie zur Erzeugung dieser religiös-speculativen Bildung mitwirkte. In ihm hebt sich vor allem sein Kosmopolitismus hervor, und diesem eben wird nun ein gutes Theil zur Ausbildung der christlichen Idee angerechnet. Allein die Ausgänge sind hier doch ja gänzlich verschieden, das Princip des Christenthums ist ein wesentlich anderes als das des Stoicismus, sein Kosmopolitismus ist ein Erzeugniß, ist eine nothwendige Consequenz seines Princips,

1) Krit. Gesch. des Urchristenthums, Bd. I, S. 128 ff.

und muß daher ebenso selbst erzeugt, nicht hinübergenommen, als von dem stoischen Kosmopolitismus eigenthümlich verschieden sein. Nach diesem allem und nach dem, was ich an andern Orten über die Vermuthung, daß das Christenthum mit dem Alexandrismus genetisch zusammenhänge, erklärt habe, legen wir also dieselbe als durchaus nicht sachgemäß gänzlich zurück.

Nun aber begegnet uns die andere Frage, ob das Christenthum sonst für ein Product des Judaismus, ob es als eine Evolution des jüdischen Glaubens, des jüdischen Volksgeistes angesehen werden könne. Unter den Juden, aus ihrer Mitte heraus kam es auf; seine ersten Anhänger und Bekenner waren Juden. Auf jeden Fall müssen wir die charakteristischen Momente des Judenthums kennen lernen.

Die jüdische Religion ging aus von dem monotheistischen Urgott, und dieser bildet die bleibende Grundlage, auf die sie aus allen Wandlungen stets wieder zurückkehrt. Ihrer ursprünglichen Anlage nach ist die jüdische Religion ein starrer Monotheismus, sie verehrt den Einen Gott in der Natur, der im Himmel thront und Himmel und Erde geschaffen hat. Hier kann sogleich hervorgehoben werden, daß das Christenthum, die Religion Jesu, nicht Monotheismus ist. Denn sie verehrt nicht e i n e n Gott, sondern mit und in dem Gott, der an sich Gott ist, auch Jesum den Menschen, den menschgewordenen Gott als Gott. Ihr Gott ist aber auch nicht der im Himmel Thronende, der in der Natur Waltende und ihre Kreisläufe Führende, sondern er wohnt und thront nirgend anders als im Menschen, im menschlichen Gemüthe selbst, und hier, in sich, werden ihn diejenigen schauen, die reines Herzens sind. Soweit erkennen wir keinen Zusammenhang, vielmehr Widerspruch. Und darin liegt auch der Grund für die Hartnäckigkeit des jüdischen Widerstandes gegen die Religion Jesu, daß sie vermöge der Unbestimmtheit ihrer Anschauung unfähig sind, im Menschlichen das Göttliche zu erkennen. Vielmehr, sie sehen es stets aus sich heraus, sie sehen es nur in der Weite und Unendlichkeit der Natur; nur die äußere Größe und Unendlichkeit, nicht die innere ist ihnen Maß des Göttlichen, und daher, so „vergeistigt" auch ihre religiösen Vorstellungen bei Philo erscheinen, ist doch der in seiner Unendlichkeit unberührbare und unfaß-

bare Gott Philo's, diese philosophische rationalistische Abstraction, ihnen durchaus angemessen, er ist ein der Form nach hellenisch-philosophisches, dem Wesen nach aber durchaus jüdisches Product. Daß ein Mensch Gott sein könne, dieser Gedanke mußte den gläubigen Juden immer ebenso ärgerlich, als den hellenistisch gebildeten Juden absurd erscheinen. Die in dem Zusammenhang ihrer religiösen Anschauungen stehenden National-Hellenen konnten dagegen sagen: Wir wollen dich darüber weiter hören.

Aber der monotheistische Urgott macht unter den Juden auch einige Wandlungen durch, wie er sie auch unter den übrigen, unter den polytheistischen Völkern erfährt. Zunächst wird er der höchste Gott, der Höchste, Gewaltigste unter den Göttern, ihr Gebieter und Herr, mit dem diese sich nicht vergleichen können, dem sie sich dienend unterordnen, oder gegen den in Ungehorsam sich auflehnend sie von seiner Uebergewalt zu Boden gestreckt werden. Danach aber wird er auch der zornige Gott, der in unnahbarer, verzehrender Majestät Thronende, den Niemand sehen kann ohne zu sterben, dessen Zorn die Widerspenstigen frißt, sie aufreibt durch Pestilenz und Schwert, der die Erstgeburt fordert, zu Mitternacht ausgeht und alle Erstgeburt der Aegypter schlägt und nur des an die Thüren der Israeliten gesprengten Blutes wegen an diesen vorübergeht. Er nimmt mit Einem Worte die Eigenschaften Baal-Molochs an, ja er geht häufig ganz in das Wesen Baal-Molochs auf und identificirt sich mit ihm. So ist der Elohim, der das Opfer des einzigen Sohnes von Abraham verlangt, eben Baal-Moloch, und der Zorn Elohims, der das israelitische Belagerungsheer von den Mauern der moabitischen Hauptstadt vertreibt, als der Moabiterkönig seinen erstgebornen Sohn schlachtete, ist eben auch nur der Zorn Baal-Molochs, der durch das Opfer gesühnt nun von den Belagerten sich gegen die Belagerer kehrt. So war es überhaupt jene natürliche Entwicklung des monotheistischen Urgottes, die derselbe in seiner Reaction gegen menschliche concret geschichtliche Tendenzen annahm, diese war es auch, vermöge deren die Israeliten, sich in einer Continuität mit der leitenden Grundlage ihres Bewußtseins wissend, den Dienst des Baal und der Aschera, des Moloch und der Astarte, dem sie sich von Zeit zu Zeit ergaben, in der That gar

nicht als Sünde empfanden, dem Baal Säulen errichteten im Tempel Jehovahs, und dem Jehovah die Kinder im Feuer verbrannten, als wäre er Baal. Aber weiter über das von der Idee des monotheistischen Urgottes sich direct Abzweigende, über die Entwicklungslinie dieser Idee hinaus kamen sie nicht; wir finden keine deutlichen Spuren, daß auch die ersten Anlagen eines erlösenden Gottes sich unter ihnen gebildet hätten, daß sie auch dem Dienst des Melkart oder des Tammuz in bedeutender Art ergeben gewesen wären. Wenn nun auch Baal-Moloch eine Entwicklungsform des monotheistischen Urgottes ist, welche dieser, wie gesagt, in seiner Reaction gegen humane Tendenzen annimmt, so ist er doch an sich selbst als nur im Zusammenhang historischer Bewegungen entstanden, eben auch ein mythologischer und somit ein partikularer Gott, ein Gott, der in jeder seiner Gestalten nur einem Volke, nicht der ganzen Menschheit angehört, der Gott eines bestimmten Volkes, und indem Elohim nun die Eigenschaften Baal-Molochs annimmt, oder gar ganz in diesen übergeht, so ist es erklärlich, daß er nun auch als besonderer eigener und angestammter Gott der Israeliten, und folglich als ein Gott, der andere neben sich hatte, angesehen wurde [1]). Diese Aufnahme mythologischer und partikularer Bezüge in den Stammgott floß nun auch in die Sitte, und in das politische und religiöse Gesetz ein; dasselbe enthält in Folge dessen zahlreiche und bedeutende Momente, die nur vom mythologischen Gesichtspunkt aus begründet erscheinen. Im Ganzen aber hat das „Gesetz" jenen Charakter äußerer Gesetzlichkeit, jene Natur des bloßen Buchstabens, den wir, als wir in der Abhandlung über Dionysos das Wesen des Bel von Babel besprachen, hinreichend gezeichnet haben. Die jüdische Societät war demnach überhaupt nur eine äußerlich gebundene und verbundene; ja, die eigentliche Neigung des jüdischen Volkes führte dasselbe zum Nomadenleben — schon die Aegypter hatten vergebens versucht, diese Horden zu civilisiren — und wie sehr es zu diesen seinen Anfängen zurücklangte, zeigt eben die Leidenschaft, mit der es sich zu allen Zeiten dem Dienst des Baal-Moloch ergab.

---

1) Vgl. z. B.: Judices 11, 24. Num. 21, 29. Gen. 28, 20 sq.

Allein der Gott in Israel wird auch geschichtlich und geschichtliche Bildungen erzeugend. Schon mit Abraham. Er will Abraham zu einem großen Volke machen. Das liegt nicht im Wesen des monotheistischen Urgottes, ja steht in Widerspruch mit diesem Wesen, das ganz und eigenthümlich naturalistisch, ungeschichtlich ist. Hier also schon die Spur eines andern, eines humanen, geistigen Gottes, der sich gleichsam hinter dem „Gott in der Natur" versteckt. Dem Moses nennt er sich mit seinem eignen Namen: Jehovah; er erklärt diesen Namen: ehejeh ascher ehejeh — ich werde sein der ich sein werde. Dieser Gott ist also der Werdende, und zwar der aus sich selbst durch eigne innere Bestimmung Werdende — er ist der Gott der Zukunft im Gegensatz des Gottes der Vergangenheit, oder der Gott der Gegenwart, sofern diese eine beständig verfließende und in die Zukunft übergehende ist. Der Urgott ist der Gott in der Natur — dieser ist der angestammte Grund des Bewußtseins — er ist das in Rücksicht auf das Bewußtsein von Alters her immer schon Seiende, das an sich immer fertig Daseiende; der geistige Gott aber ist das anfangs noch nicht Seiende, aber das Werdende, sich successiv ins Sein Erhebende. Er erhebt aber damit sich successiv, entwicklungsmäßig ins Sein, daß er ebenso successiv das schon Seiende, das Sein des Ur- und Naturgottes aufhebt; oder mit einer philosophischen Kategorie zu reden, er manifestirt sich und seine Bestimmungen nur, sofern und soweit er den Naturgott und dessen Bestimmungen occultirt — nur durch die successive Negation der letzteren wird er selbst und wird sein Gesetz positiv. Der Ur- und Naturgott ist der Grund des Bewußtseins, der natürliche Angelpunkt desselben; der geistige Gott, um dem Bewußtsein aufzugehen, muß sich jenem anschließen, auf ihn beziehen, und er geht nur soweit auf, wird dem Bewußtsein nur soweit offenbar und erkennbar, als er sich von jenem und seinen Bestimmungen unterscheidet und selbe negirt. Und so ist denn in der That auch nichts Wesentliches in allen Ordnungen, Einrichtungen, Sitten und Vorstellungen des israelitischen Volkes, die durch jenen Urgott und seine Entwicklungs- und Descendenzformen inspirirt sind, — es ist in diesen nichts Wesentliches, was nicht von Jehovah successiv negirt wird, um an diese Negationen seine

höhern Positionen zu knüpfen. Die äußere Beschneidung wird als ein blos Aeußerliches und Bedeutungsloses deklarirt, indem eine Beschneidung der Herzen verlangt wird (Deuteron. 10, 16. 17; vgl. Levit. 26, 40. 41), — die Opfer, die Feste, die Neumonde werden als nichtig erklärt, und eine gerechte und gütige Gesinnung und aufrichtige Anhänglichkeit an den Gott als das wahre Opfer, der wahre Weg zur Tilgung aller Sünde und Schuld bezeichnet (Jesaias 1; Psalm 50; Hosea 6, 6), — ja es wird bekannt gemacht, daß nicht Jehovah die Opfer eingesetzt habe, noch daß sie Jehovah zugebracht wurden und ihm zu Gute kamen, sondern einem Andern gehörten sie an, eben dem monotheistischen Urgott und seiner Descendenz dem Moloch, — Jehovah aber gebot ihnen ganz etwas Anderes, auf seine Stimme zu hören und seine Wege zu wandeln (Jerem. 7, 21 ff.; Jesaias 43, 23 f.; Amos 5, 22 f.) — ihn zu lieben über alles und den Nächsten wie sich selbst (Deuteron. 6, 4 f.; 10, 12 ff.) — ihn und sein Gesetz nicht im Himmel und von weit her, nicht außer sich zu suchen, sondern in sich, im Herzen und Gewissen (ebd. 30, 11 ff.). Ferner wird das Fasten, die äußere Askese als etwas Bedeutungsloses hingestellt, und als etwas, das Jehovah nicht verlangt habe, sondern das sei das wahre Fasten, seiner Gewalt und Uebermacht sich zu begeben, dem Unrecht zu entsagen, ja auf das eigne Recht, das Eigenthumsrecht zu Gunsten Anderer zu verzichten, Rechtschaffenheit zu üben und Barmherzigkeit (Jesaias 58, 5 ff.). Selbst auch eine bevorstehende Annullation des moralischen und socialen Gesetzes als solchen als dieser äußern Satzung wird verkündet, indem Jehovah seine Lehre in das Innere des Menschen legen, in ihr Herz sie schreiben werde (Jesaias 31, 31 ff.; Hesekiel 36, 25 ff.); und die ganze Sonderstellung des Volkes Israels, die Ausschließlichkeit ihrer Beziehung zu Jehovah wird als eine nicht bleibende, somit als eine nicht wesentliche constatirt, indem alle Völker der Erde, indem die Heiden, die Polytheisten an dem Gesetz Jehovahs Theil gewinnen werden (Jesaias 51, 4. 5; 52, 10 ff.; 55; 58, 1—11); während sich die Geistigkeit des Wesens Jehovahs hervorhebt, erscheinen auch seine einfließenden Bestimmungen als innere Lebensbestimmungen, und als universelle zugleich, als solche, die für alle gleich gültig und evident sind, und alle blos äußer-

liche Satzungen, wie alle durch diese bedingten particularistischen Beziehungen werden hinfällig. Endlich wird auch das starre Wiedervergeltungsprincip, wie es durch den naturalistischen Gesichtspunkt bedingt ist, die physische Erblichkeit der Schuld und ihrer Strafe negirt (Hesekiel 18), und Jehovah bezeichnet es als ein Kennzeichen wahrer Göttlichkeit, daß er nicht mit blindem, verzehrendem Grimm den Menschen begegne; der zornige Gott ist nicht der wahre Gott, sondern der wahre Gott ist der barmherzige (Hosea 11, 9). Ich sehe Nichts, was hier vermißt werden könnte. Das, was man das Alte Testament nennt, negirt zugleich sich selbst, indem es von sich aus zu wesentlich Höherem aufführt. Indem das höhere Leben, das anfangs diesen Formen sich anschloß und in sie einschloß, sich aus ihnen zurückzog, und sich in sein wahres Wesen setzend diesen damit sich entgegensetzte und sie von sich ausschloß, so blieben nun zuletzt diese Formen noch todt und leer als caput mortuum zurück, bestimmt zu zerfallen oder zerstört zu werden. Das wahre höhere Ganze mußte von der Zukunft erwartet werden. Dies ist die Situation nach Ausgang der Propheten — im Besondern seit Esra bis auf Jesus.

Das Volk selbst eignete sich nicht den Geist Jehovahs an. Es stand von Anfang an beharrlich auf dem Standpunkt des monotheistischen Urgottes und des Naturalismus; ihm widerstrebte jeder Idealismus, alle geistige Erhebung und Verinnerlichung. So lange nun der humane geistige Gott in Einheit mit dem Naturgott wirkte, sich in diesen einschloß, seine Bestimmungen mit dessen vermittelte und verwob, gleichsam in diesem Körper als Seele agirte und ihn rings erfüllte, so lange nun weiß die jüdische Geschichte nur von Abfällen und Untreue gegen den Dienst und das Gesetz ihres Gottes zu berichten. Das naturalistische Princip widerstrebte, empörte sich, und indem es seine eigne Gestalt und Entwicklung suchte und zum Moloch wurde, ward auch gegen das Gesetz als solches gefrevelt. Aber als die Formen dieses Gesetzes verlassen wurden und Jehovah auf sich selbst sich zurückgezogen hatte, da konnte jenes wieder behauptet werden; das Gemüth konnte nun wieder auf seinen Urgrund, den abstracten Monotheismus zurückgehen, und mit der ganzen Stabilität desselben die

blos äußere Satzung, den Buchstaben, diese leeren Formen als seine eigensten Positionen festhalten.

Sollte nun Jehovah ein Product des jüdischen Volksbewußtseins sein, da dieses doch von Anfang bis Ende stets gegen seine Idee und Tendenz sich in Widerspruch befand? Eine solche Erscheinung finden wir nirgend, bei keinem Volke. In Hellas waren doch die Dichter, welche die religiösen Ideale dem Volke vorzeichneten, nur die Interpreten des Volksbewußtseins, und mochten sich in spätern Zeiten noch so Viele entziehen und widersprechen, klügelnd nur dem vertrauen was sie, was Einer sich dachte, und an die religiösen Gebilde einen ihnen durchaus unangemessenen, incompetenten Maßstab legen, den Maßstab des abstracten Verstandes, den Maßstab des logisch-empirisch bedingten Gedankens, unverwüstlich war doch dem allgemeinen Gewissen die ideal-sittliche Tendenz ihrer Religion eingelebt. So war es nicht bei den Juden. Ihr Gewissen widersprach dem geistigen Gott, es wurzelte in dem natürlichen Gott. Und wie ganz anders bildete sich hier der geistige Gott heraus, gänzlich abweichend von dem Gang, den seine Entwicklung unter den andern Völkern nahm! Wie abweichend waren die Vermittlungen, wie verschieden die Form der Darstellung! Hier fehlt jeder eigenthümliche Charakter mythologischer Objectivation, einer bloßen Objectivation aus dem eignen Gehalt des Bewußtseins heraus. Es fehlt in der Darstellung dieses Gottes jede Mythologie — es fehlt jedes Merkmal der Symbolisirung und Personalisirung; an und durch sich selbst erscheint der Gott persönlich, und überhaupt durchaus als selbstgesetzter. Ich bin Jehovah, führt er sich ein, d. h. ich bin der, der sein wird, welcher er sein wird — der seine Entwicklung, sein Werden ganz aus sich selbst bestimmt. Wie viele und auf wie viele Völker vertheilte Entwicklungsstufen müssen vorhergehen, ehe der geistige Gott des Heidenthums in dem Dionysos-Jakchos in voller Klarheit aufgehen konnte! Hier dagegen schließt sich die Entwicklung unmittelbar an den monotheistischen Urgott an und erhebt sich zu einer Potenz, die mit der höchsten geistig-sittlichen Anschauung des Hellenismus jeglichen Vergleich bestehen kann. Und dennoch präsentirt er sich auch so nur als ein Werdender, als Einer, dem alle Erfüllung erst von der Zukunft zu erwarten steht. Und

während das Volk selbst in beständigen Schwankungen und Rückschritten sich hin- und herwirft, schreitet seine Idee unaufhaltsam fort und entwickelt in sich immer höhere Gesichtspunkte.

Das ist der Geist, müssen wir schließen, der sein Leben und das Gesetz seines Lebens an sich selbst hat, der nicht von vornherein und von Ursprung in den Grund des Gemüthes involvirt ist, und als eigner angeborner Grundgehalt desselben somit nach den Gesetzen der Evolution dieses Gemüthes herausgesetzt wird, sondern der sich selbständig dem Grund des Gemüthes angeschlossen hat, und sich durch eigne Bestimmung nach eignen Lebensgesetzen heraussetzt und entwickelt. Die Mythologie gibt den Inductionsbeweis von der Existenz und der innern Lebensmacht des Geistes; aus dem innern eigenthümlichen und ursprünglichen Gehalt des Gemüthes heraus entwickelt sie den Geist, das Princip des Idealismus als den Bildner einer neuen höheren Welt, gegenüber deren Formen und Maße die blos natürlichen, naturalistischen, realistischen Gesichtspunkte alle bestimmende Gültigkeit verlieren, als ungöttlich, als unsittlich, als unwahr schließlich verurtheilt und verdammt, abgethan werden. Aber dieser Geist hat seine Wurzeln nicht in sich selbst, sondern er hat sie im Menschen; er geht unmittelbar aus dem natürlichen Zusammenhang des menschlichen Wesens hervor und ist insofern nur subjectiv, ideell; seine ideale Welt ist zugleich nur die ideelle, seine Gültigkeit nur eine ideelle. Der Geist ist hier nur seinem Wesen nach, nicht seinem Sein nach, und zwar da sein Wesen in dem natürlichen Zusammenhang der menschlichen Wesenheit gegründet ist, in dieser organischen Einheit von Geist und Natur, — in ihr mit natürlichen Bestimmungen in unlösbarer Verbindung, daher auch mit steter eigenthümlicher Beziehung auf die Natur, diese in sich aufnehmend, sie idealisirend, und so die Welt in sich, sich in der Welt wesentlich und nothwendig in k ü n s t l e r i s c h e r Erscheinung darstellend. Diese künstlerische Erscheinung des Geistes, das ist die natürliche aus den menschlichen Ursprüngen abgeleitete Entwicklung des Geistes, und sie ist die That des Hellenismus. Aber das Wesen des Geistes setzt voraus das Sein desselben, so wie die Idee des Absoluten, die die bildende Grundlage des Intellects ist, zwar nicht selbst das Sein des Absoluten enthält, aber nothwendig auf dieses

zurückgeht, es involvirt. Der seiende an sich selbst lebendige Geist will in die Welt eingehen. Er kann aber nirgend anders sein, nirgend anders als immanentes Princip sein, als im Gemüth, im Bewußtsein des Menschen, der Menschheit. Dem göttlichen, dem principiellen Grund dieses Bewußtseins schließt er sich an; und so zwar mit diesem verknüpft, aber auf selbständiger Wurzel stehend, ein ganz anderes Leben, ist seine Erscheinung auch nicht die künstlerische, sondern sie ist die rein geistige, die sittliche.

Erwägen wir nun noch in Kürze, welcher Werth den Quellen über das Leben und die Religion Jesu beizulegen sei — insbesondere also den Evangelien. Durch Papias, den Zuhörer des Apostels Johannes und den Freund und Genossen des Polykarp, wissen wir, daß sich von den unmittelbaren Schülern Jesu her eine Fülle von Aussprüchen Jesu als gleichsam „geflügelte Worte" so wie viele mit ihm vorgegangene Begebnisse den Kreisen der ersten Gläubigen mitgetheilt hatte und unter ihnen fortgepflanzt wurde. In diesem Gehen von Hand zu Hand, Mund zu Mund mischte sich auch Manches bei, was Eusebius „etwas fabelhaft" nennt. Die deutlichen Spuren dieser Tradition finden wir in den Schriften der apostolischen Väter und der ältesten Kirchenväter, in denen mancher auch in unsern Evangelien enthaltener Ausspruch citirt wird, jedoch sowohl ohne daß diese Bücher als Quelle genannt werden, als mit einigen Veränderungen oder Abweichungen in der Wortfassung. Wie sich nun endlich diese Tradition auf verschiedene Autoren zurückführte, so hatte auch jeder derselben, jeder Apostel, seinen Mittheilungen den Stempel seines eigenthümlichen Geistes aufgeprägt, mehr noch das besonders zur Mittheilung gebracht, was seinem besondern Geiste gemäß war. Wenn wir daher mehrere lesen, die mit den Evangelien des Matthäus und Markus übereinstimmen, in denen wir also die Autor- oder Mittlerschaft des Petrus erkennen, so finden wir wieder andere, die ihre Analoga nur in dem Johannes-Evangelium haben. Weiter werden nun auch schriftliche Abfassungen erwähnt. Ignatius nennt „das Evangelium, in dem uns das Leiden vorgetragen und die Auferstehung vollkommen dargestellt wird". Justinus erwähnt an mehreren Stellen seiner Schriften „die Denkwürdigkeiten, die von den Aposteln und deren Begleitern verfaßt sind und Evangelien

genannt werden". Papias erwähnt drei Evangelien, die sogenannten synoptischen. Matthäus schrieb in hebräischer Sprache und es verdollmetschte es Jeder wie er konnte. Markus stellte seinen Bericht nach den Reden des Petrus zusammen, dessen Begleiter er war. Er soll nach Irenäus denselben erst nach dem Tode des Petrus abgefaßt haben. Lukas ist ohne Zweifel derselbe, der die Apostelgeschichte verfaßte, und den Paulus als seinen Begleiter namhaft macht. Auch er setzt in der Vorrede eine von denen, die von Anfang an Augenzeugen waren, ausgehende Tradition voraus, und er arbeitet nur nach dieser, sich darauf beschränkend, ihre zerstreuten Daten zu ordnen. Bei Matthäus die Uebertragung, wie ein Jeder konnte — bei Markus die Erinnerung gelegentlicher Mittheilungen aus zweiter Hand — bei Lukas die allgemeine Tradition in der Gemeinde, das sind Vermittlungsformen, die unbedingte Zuverlässigkeit ausschließen. Dazu kommen die Verfälschungen und willkürlichen Auslassungen, die sich in jener Zeit erregter Meinungsgegensätze die Abschreiber erlaubten, wie bei Eusebius (Hist. eccl. IV, 23; V, 20) klagend hervorgehoben wird. Ob Papias das Johannesevangelium gekannt, ob anerkannt habe, läßt sich nicht feststellen. Daß er von demselben bei Eusebius Nichts erwähnt, ist ebenso auffallend, als andererseits zu verwundern wäre, daß Eusebius ein solches etwaiges Ignoriren oder Ablehnung nicht einer Anmerkung werth gefunden hätte. Allein nach Eusebius III, 39 gebrauchte Papias doch Zeugnisse aus dem ersten Brief des Johannes, den er somit wohl als echtes Schriftwerk dieses Apostels ansehen mußte. Gedanke und Styl dieses Briefes, so eigenthümlich wie sie sind, stimmen aber dermaßen mit dem vierten Evangelium überein, daß wir dieses nothwendig demselben Verfasser zuschreiben oder doch annehmen müssen, daß es aus seinem unmittelbaren Lebens- und Wirkungskreis hervorgegangen sei. Ferner auch überliefert uns Eusebius V, 20 einen Brief des Irenäus an Florinus, in dem folgende für unsere Frage bedeutsame Stelle hervorzuheben ist: „Ich sah dich, als ich noch ein junger Mensch war (παῖς ἔτι ὢν) im untern Asien bei Polykarp, wie du dich am Hofe des Kaisers in glänzenden Verhältnissen befandest, und sein Wohlwollen zu erwerben suchtest. Denn ich erinnere mich dessen, was damals geschah, besser noch

als dessen, was sich neuerdings begeben hat; denn das, was wir in der Jugend gelernt haben, das wächst mit der Seele und verschmilzt sich mit ihr in Eins. Daher kann ich noch den Ort angeben, wo Polykarp saß und lehrte, seine Lebensart, seine körperliche Gestalt und Erscheinung, seine Vorträge an die Gemeinde, wie er von seinem Verkehr mit Johannes und auch mit den andern, die den Herrn gesehen haben, berichtete, wie er ihre Reden citirte, und was er von ihnen über den Herrn gehört hatte, über die Wunder wie über die Lehre des Herrn, wie Polykarp alles das als Einer, der es von den Augenzeugen des Wortes des Lebens empfangen, berichtete, alles in Uebereinstimmung mit den Schriften (πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς). Dies hörte ich damals mit ernstem Eifer an, und schrieb es nicht auf Papier, sondern in meinem Herzen nieder, und stets bringe ich es mir wieder in frische Erinnerung." Wenn nun vorauszusetzen ist, daß Polykarp, der Schüler des Johannes, vorzüglich dessen Mittheilungen reproducirte; wenn diese Reproductionen völlig übereinstimmend waren mit den Schriften, die Irenäus hatte, und die u. A. sämmtliche vier Evangelien, also im Besondern auch das Johannesevangelium umfaßten; wenn somit, was Polykarp nach den Mittheilungen des Johannes über Lehre und Thaten des Herrn berichtete, völlig übereinstimmte mit dem Evangelium des Johannes: — so ist dieses, wenn nicht als Werk des Johannes selbst, doch als johanneisch, als aus seinen Erinnerungen und Mittheilungen hervorgegangen, es ist, wenn nicht auch der Composition nach, doch den hauptsächlichsten Theilen nach als Werk dieses Apostels bezeugt. Diese Resultate, die sich mir aus den vorliegenden Daten über die Entstehung unserer Evangelien resumirten, genügen zwar allerdings nicht für die kirchliche Voraussetzung einer speciellen schriftstellerischen Inspiration, aber sie sind hinreichend, um die Evangelien und zwar auch das vierte, das in der That die eigentliche Enthüllung der christlichen Mysterien enthält, als Geschichtsquellen vielleicht nicht mehr, aber doch auch nicht weniger zuverlässig wie andere historische Bücher zu bezeichnen.

Insbesondere noch das vierte Evangelium betreffend, habe ich es unterlassen wollen, zu wiederholen, was außerdem noch von

Andern zu Gunsten seines johanneischen Wesens und Ursprungs mit Fug angeführt wurde. Nur das ist mir stets unbegreiflich gewesen, wie man in demselben Speculationen, abstruse Metaphysik, wie Renan sagt, hat finden können. Ich empfand hier stets nur durchaus die prophetische Sprache, deren keine Metaphysik mächtig ist, und jene großen Worte „Geist, Licht, Leben, Wahrheit" schienen mir nicht metaphysische Kategorien, sondern aus dem Gemüth und Genie geschöpfte Worte, Worte, die ganze innere Gesichtspunkte enthalten und vermitteln. Und diese Befreiung, die uns aufnimmt, wenn wir aus der judaistischen Trübe der Synoptiker in dieses Evangelium eintreten — diese Kühnheit, mit der hier das Christenthum ganz ohne polemische Seitenblicke, und wie als verstände es sich von selbst, unmittelbar und sofort in seine Universalität, in seine geistige Bedeutung eingesetzt, und ohne Schwanken und Bedauern dem Hellenismus zugewendet wird, die erscheint mir gar nicht beabsichtigt und berechnet, oder irgendwie durch Reflexion vermittelt, sondern als ganz instinctiv, als eine Anschauung, die sich dem Urheber rein innerlich und unmittelbar bildete; um so mehr erscheint sie mir so, als sich doch noch hie und da, wie das in solchen Fällen zu geschehen pflegt, specifisch jüdische aus der jüdischen Tradition abgeleitete Vorstellungen beigemischt finden. Johannes war, wie sein Brief zeigt und die Tradition bezeugt, ein tief innerlicher Charakter — ein Geist zudem, der überall auf das Entscheidende, Principielle zurückdrang, in dem sich ihm alle Fragen, die sich in der Dialektik des Paulus verwickelten, in eine ebenso einfältige als große Klarheit auflösten. In seinem langen Leben konnten wohl die Schalen der jüdischen Traditionen, die ihm anfangs noch ankleben mochten, als unwesentlich, zufällig, nicht zur Sache gehörig sich absondern — das Wesentliche sich in seiner eignen Klarheit offenbaren. Aber in Ephesus, wo er zuletzt lange Zeit lebte und wirkte, da umfloß ihn auch hellenische Lebensströmung, und er war offen und unbefangen genug, um sich gegen diese nicht abzuschließen.

Allerdings ist ja die Anwendung der Kritik auf die evangelischen Geschichten nicht unberechtigt. Denn gesetzt, es wäre auch alles apostolisch oder apostolische Tradition, so ist doch sicher nicht alles von den betreffenden Aposteln auch selbst gesehen, selbst ge-

hört, — ferner hat sich gewiß auch Vieles, und Einiges vielleicht nicht unwesentlich im Geist und Gedächtniß des bezüglichen Augen- oder Ohrenzeugen verändert, einmal durch die abschleifende Wirkung der Zeit überhaupt und durch die Mannigfaltigkeit der Bezüge, in die das Behaltene beim Erinnern sich einführt — dann auch namentlich durch die individuellen Gesichtspunkte, aus denen die Begebenheiten von vornherein angesehen, die Worte gehört und verstanden, aus denen ferner sie innerlich betrachtet, erwogen und verarbeitet wurden. Also eine Kritik ist hier wohl angebracht. Allein sie ist auch, namentlich wo es sich um Einzelnes handelt, schwierig und unsicher. Die eigentliche Hauptsache bleibt doch das Bild der Persönlichkeit Jesu, und der Werth des Einzelnen bestimmt sich nach dem Maß, in dem es zur harmonischen Ausbildung dieses Bildes beiträgt. Hätte es dann auch nicht reelle Wahrheit, so hat es doch ideelle. Nicht alles, was ideell wahr ist, ist auch reell wahr; aber gewiß ist, was nicht ideell wahr ist, auch nicht reell wahr.

Es ist augenscheinlich Nichts, was leichtfertiger und seichter gesagt werden kann, als die moderne Schlußfolgerung, die Renan in den Worten formulirt: „Daß die Evangelien zum Theil legendenartig sind, ist augenscheinlich deshalb, weil sie voll sind von Wundern und Uebernatürlichem.“ Dies ist nur gültig, wenn alle Ansprüche auf Realität auf die in der Physik behandelten Thatsachen eingeschränkt werden. Seine Ungültigkeit aber wird schon dann eclatant, wenn man die Forschung weiterführt und jene unendliche Fülle von Thatsachen in Erwägung zieht, die unter dem Namen der magischen Phenomene nicht nur überliefert worden sind, sondern auch gegenwärtig Jedem in seinem Leben wenigstens einmal doch mehr oder weniger frappant zur directen Beobachtung kommen. Von diesem Gesichtspunkt einer blos erweiterten wissenschaftlichen Forschung aus begreift und erklärt Perty alles in den Evangelien erzählte Außerordentliche, alle Wunder als Thatsachen. Gewiß ist, daß ganz ohne Wunder und Zeichen die Wirksamkeit und die Wirkung Jesu in seiner Zeit nicht erklärt werden kann. Die Krankenheilungen vor allem möchte man nicht gern in seinem Bilde entbehren. Solche wurden nach übereinstimmenden Zeugnissen der Kirchenväter von den Christen noch in spätern Zeiten

ausgeübt; die Heiden selbst anerkannten sie, schrieben sie jedoch geheimen Zaubereikünsten zu. Die übrigen Wunder Jesu waren nicht öffentlich, nur die Jünger waren Zeugen derselben. Ich enthalte mich in Bezug auf ihre Realität aller Entscheidung. Aeußere Daten können für uns Nachlebende von keiner Bedeutung sein.

Gehen wir nun zur Sache selbst über. Der Mittel- und Brennpunkt der Religion Jesu, an den sich alle Segnungen und Erhebungen derselben binden, ist die Person Jesu selbst, ist Jesus selbst als *σωτήρ*, als Heiland und Erlöser. Als solcher entspricht er, und was sich mit ihm wesentlich und entscheidend begibt, auf das Genaueste den erlösenden Göttern der Mythologieen und ihren Geschichten. Er ist Gottessohn, mit einer Sterblichen erzeugt, als Mensch erscheinend und die göttliche Natur in sinnlicher Individualität hegend — er theilt den Menschen neue, höhere religiöse Wahrheiten und sittliche Anweisungen mit — er erliegt dem Haß und Neid des satanischen Princips und leidet den Tod — er wird aus dem Tod wieder auferweckt und fährt gen Himmel, wird verklärt und nimmt die reine Kraft seiner innern Gottheit ein. Aber Mehreres ist auch, was ihn von den erlösenden Göttern der Mythologieen unterscheidet. Zuerst: die Bedeutung und Wirkung dieser wurzelt in einer Beziehung zur Natur, sie geht von dieser aus, und hebt sich von ihr und in ihr zu Geistigem. Sie sind primär Gottheiten des Ackerbaues, der Bodencultur — indem sich ihr Wesen tiefer auslegt, ergeben sich zunächst von ihnen aus Inspirationen für das politische Leben, für das äußere gesellschaftliche Zusammenleben, für die Lebenssitte, und erst nun von diesem Grunde aus entwickeln sich Strahlen, die das innerlich, das rein Menschliche erleuchten. Dagegen die Lehren oder Inspirationen Jesu gehen primär und im höchsten Sinn auf das rein Innerliche, menschlich Persönliche — dieses als ein durchaus unabhängig für sich selbst Bestehendes voraussetzend und bedingend; und indem sie das Höchste, das Endziel sofort als Anfang, als Princip, als schon und allein wahrhaft Seiendes setzen, steigen nur in zweiter Linie von da einige Streiflichter auf das niedriger liegende Gebiet herab, in dem sich für den Menschen Geistiges mit Physischem, Persönliches mit Gewachsenem und Angeerbtem durchkreuzt. Dies

nun legt schon den Schluß nahe, daß der Geist hier als selbstgesetzter, selbstbestimmter, rein aus sich selbst hervorgehender in Wirkung getreten ist. Allein von dieser Schlußfolgerung noch absehend, da sie uns hier noch zu weit vorausführen würde, sei nur constatirt, daß der σωτήρ, der Heiland Jesus nicht in eine Linie zu stellen ist mit dem Heiland Dionysos, sondern daß er eine wesentliche Steigerung bezeichnend diesen und seine Inspirationen voraussetzt und somit hinter sich hat. Dionysos ist eine frühere Form, die sich zu Jesu ebenso organisch vorbereitend verhält, als die durch ihn bedingte Bildung sich zugleich als bleibende Grundlage behauptet, über der nun die Inspirationen Jesu ihr Spiel beginnen wollen. Denn wenn wir die Menschheit mit einem Baum vergleichen dürfen, so ist die Natur die Wurzel und der Geist die Krone, und das reine Leben muß erst von unten nach oben steigen und sich entwickeln, ehe es mit Sicherheit sich oben bewegen und von oben nach unten wirken kann. Die Beziehungen des Menschen zur Natur müssen erst geistig geordnet sein, diese Ordnung, der ganze sittliche Zusammenhang in der menschlichen Gesellschaft, dieses höhere Welt- und Lebenssystem innerhalb der natürlichen Welt muß sich zuvor völlig und in dauernden Formen ausgebildet haben, ehe der Geist nun in Freiheit und Sicherheit sich in sich selbst bewegen und auslegen kann. Bei diesem in der Natur der Sache begründeten Verhältniß der beiden Bildungen, ist es erklärlich, wenn die Religion Jesu ihre enge Beziehung zu der Dionysos-Religion auch in sich zum Ausdruck bringt, wenn sie die innige Verbindung, ja die innere Gleichwesigkeit, die Gleichheit des dort nur in einem fremden Mittel gebundenen Wesens dadurch herausstellt, daß sie die wesentlichen Symbole der Dionysos-Religion, die wesentlichen typischen Bezeichnungen des Gottes und seiner Einwirkungen sich aneignet und auf ihren Gott, auf Jesum, bezieht. Brod und Wein, die Gaben der Demeter und des Dionysos, waren die großen Cultursymbole der hellenischen Religion; sie wurden dann weiter auch in den Mysterien wahre Sacramente, mit deren Genuß der Einzuweihende in den Lebenskreis des Gottes eintrat — *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστικος*, lautete die Formel. Das Brod war Gottes Leib, der Wein Gottes Blut. Auch Jesus bricht das Brod mit den Worten:

„Das ist mein Leib" — er reicht den Becher mit Wein und spricht: „Trinket alle daraus, das ist mein Blut". Dann aber sagt er ferner auch bei anderer Gelegenheit: „Mein Fleisch ist die wahre Speise und mein Blut der wahre Trank. Wer mein Fleisch isset und trinkt mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm." Substituiren wir dem Vorhergehenden entsprechend für „Fleisch" Brod, für „Blut" Wein, so ergibt, daß die Sacramente der christlichen Religion die wahren seien, oder daß diejenigen der Dionysos-Religion im Christenthum erst zu ihrer Wahrheit, zu ihrer innern Enthüllung und Erfüllung gelangen, diese vermitteln oder ausdrücken. Denn Wahrheit ist hier überall nicht verstanden als im Gegensatz zu Lüge und Schein, sondern als im Gegensatz zu einem Bild, zu Einem, das auf einem niedrigeren Gebiete dasjenige erst vorbildet, was auf einem höheren sein Wesen hat. Ferner war es eine der typischen Bezeichnungen des in den großen Mysterien sich offenbarenden Dionysos-Jakchos: „Bräutigam", wobei als seine Braut die Persephone-Kore, d. h. das gereinigte und entsühnte Bewußtsein der Menschheit gedacht wurde. Ebenso heißt nun Jesus im Mund Johannes' des Täufers der Bräutigam, er bezeichnet sich selbst (Matth. 9 u. 25) als solchen, und seine Braut ist nach der Apokalypse, die hier doch wohl eine gangbare Symbolik reproducirt, die Gemeinde, die entsühnte und gereinigte Auslese der Menschheit. Auch wird der Jakchos als „neues Licht" begrüßt; Jesus sagt von sich: Ich bin das Licht der Welt — ein Licht bin ich in die Welt gekommen; er ist aber das wahre Licht, τὸ φᾶς τὸ ἀλήθινον. Auch „Hirte" hieß der Jakchos; und Jesus sagt von sich: Ich bin der rechte Hirte ὁ ποιμὴν ὁ καλός. Bei dieser Gelegenheit erklärt er auch den Juden: „Ich habe auch noch andere Schafe (als ihr, also die Heiden) die nicht aus diesem Stalle sind; und ich muß auch sie heranführen, und sie werden meine Stimme hören, und es wird eine Heerde, ein Hirte sein." Ferner nun war in den Mysterien das Symbol des Leidens, Sterbens und Auferstehens des Gottes eine abgemähte Kornähre. Dem entspricht das Gleichniß vom Saatkorn, dessen sich Jesus bedient, um dieselben Stufengänge oder Katastrophen seines Lebens anzudeuten. Endlich wird der ganze in Jesu und durch ihn aufgeschlossene Lebenszusammen-

hang durchgängig ein Mysterium genannt; er wird als ein solches bezeichnet und behandelt, das nicht in seinem ganzen Vollsinn sofort mitgetheilt werden könne und dürfe; in dessen innere Reinheit und Tiefe man erst durch innere sittliche Vorbereitungen und in einem stufenmäßigen Vordringen eingehen könne und müsse; der den nicht also Bereiteten, die deshalb geradezu „Profane“ heißen, nur in Bildern vorgehalten werden dürfe, nur so, daß sie hören, aber nicht verstehen. So bezeichnet sich also das Christenthum als ein dem Dionysischen Wesen ganz Verwandtes, aber zugleich als ein solches, in dem dieses erst sich wahrhaft erfüllt, erst zu seiner Wahrheit kommt, so daß es zugleich gleichsam als eine großartige Weissagung des Christenthums erscheint. Ein weiterer Unterschied Jesu von Dionysos, der Religion Jesu von der Dionysischen fixirt sich nun darin, daß Jesus erklärt: „Ihr seid von unten her, ich bin von oben herab; ich bezeuge, was ich gesehen habe; ihr seid von der Welt, ich bin nicht von der Welt, ich komme vom Vater.“ Denn damit wird nicht nur alles naturalistische Wesen, sondern auch alle Betheiligung an solchem, auch das geleugnet, daß das Geistige in Jesu sich aus natürlichen Mitteln entbunden habe; es erscheint vielmehr durchaus als selbstgesetztes, als ein solches, das sich selbst in die Welt hineingesetzt hat und nun in der Welt sich durchaus nach eigener Bestimmung bewegt. Endlich nun das Letzte: Jesus ist eine historische Persönlichkeit, keine mythologische Objectivation. Die geschichtliche Realität Jesu kann in keiner Weise mit einem Schein von Grund in Abrede gestellt werden. Und er muß zuletzt auch in der That als reale geschichtliche Person vorausgesetzt werden, wenn wir für wahr halten wollen, daß in ihm der an sich selbst bestehende und durch sich selbst bestimmte Geist in die Welt getreten sei. Denn in der Welt, in dieser Welt, wie sie an sich ist, besteht und kann aller vernünftigen Voraussetzung zu Folge der Geist nicht an sich selbst bestehen, sondern er besteht nur an der Natur, und ist durch diese innere organische Beziehung in seiner Auslegung durchaus gebunden und bestimmt. Allein hinwiederum, wenn wir von einem realen menschlichen Individuum hören, und daß von ihm gesagt sei, es sei seinem innern Wesen und Geiste nach ein Gott — wenn wir hören, es sei ein Mensch gewesen, und sei gestorben,

aber wenn er auch gestorben sei, so lebe er doch, denn er sei der ewige Gott, so treten uns darin so viele eclatante Widersprüche entgegen, daß wir unmittelbar nicht des Zweifels uns enthalten können, und wenn wir auch freilich annehmen werden und annehmen müssen, daß dieser Mensch in der That eine ungewöhnliche Erscheinung und ein außerordentliches Genie gewesen sei, so werden wir doch geneigt sein, vorauszusetzen, daß auf ihn — und gerade in Folge des Eindrucks seiner eminent genialen Potenz — etwa erst nach seinem Hinscheiden alle diese göttlichen Prädikate von sensibeln und phantastischen Gemüthern übertragen und aufgetragen worden seien. Man weiß ja, wie in der Erinnerung ein verehrtes Bild sich steigert und verklärt.

Jedoch müssen wir ohne Frage über diesen Zweifel zu einer sichern und gegründeten Klarheit gelangen. Bei solchem ersten losen Widerspruch der gemeinen Vernunft und Erfahrung können wir uns Gewissens halber nicht beruhigen. Aber woher für eine sichere Entscheidung die Mittel nehmen? Historische Zeugnisse können hier nicht in Betracht kommen. Denn es handelt sich hier nicht um eine Thatsache, deren Analogieen die tägliche Erfahrung bei der Hand hat, sondern um etwas ganz und gar Ungewöhnliches, Einziges, und um Solches, dessen Wesen nicht nur sinnlich historisch ist, sondern das vor allem einen unendlichen geistigen Inhalt involvirt. Ebenso wenig ist die Erfahrung, die etwa der Einzelne darüber vorgibt, daß derjenige, der zweifellos gestorben ist, in der That lebe, von irgend einem beweisenden Gewicht. Denn man weiß ja, wie viel sich der Mensch anzuempfinden und einzubilden vermag, und selbst wenn die angebliche Erfahrung sich zur Vision steigerte, ja um so mehr wäre sie zweifelhafter Art. Es bleibt uns also als Kriterion allein die religiöse und ethische Idee dieser Religion übrig, inwiefern nemlich etwa dieselbe gar keine mythologische Vermittlung zuließe und als in die Voraussetzungen des Bewußtseins in keiner Weise eingeschlossen unbedingt eine neue historische Setzung verlangen würde. Letzteres und diese ganze Frage haben wir also noch später erst zu erwägen, und haben vorläufig auf den Gehalt dieser Religion noch des Näheren einzugehen.

Die Beziehungen, welche Jesus zu dem Gott des sogenannten Heidenthums hat, sind mehr in der Sache angelegt und angedeutet,

als ausgesprochen. Jesus wurde als Jude geboren, und sein Leben und Wirken spielte sich auf dem Boden des Judenthums ab. Hier mußte er also zunächst bestimmte Anknüpfungspunkte suchen, hier ergaben sich ihm die äußern realen Voraussetzungen, mit denen er sich bestimmt auseinanderzusetzen hatte.

In dieser Hinsicht nun hat Jesus zunächst einen Gott sich voraus und außer sich. Das ist der Jehovah Elohim des Alten Testaments, d. h. der geistige Gott, der sich in seiner Erscheinung und Wirkung mit dem Naturgott verbindet und durchwirkt, der seine ethischen Bestimmungen unmittelbar in Form und Ausdruck des Naturgottes, dessen innere Starrheit und Ausschließlichkeit in jene einträgt. Es ist jener unansehlich gerechte, straf- und rache-bereite Gott, der Gott der blos äußerlichen Rechts-Consequenz, der abstracten Wiedervergeltung, der für die Sünde unbedingt den Tod des Sünders verlangt — der Gott der unberührbaren Heiligkeit, der verzehrenden Klarheit und Majestät, vor dem kein Mensch gerecht, vor dem sie allzumal Sünder und dem Verderben verfallen sind. Dieser ist es, den Jesus versöhnt durch seinen Tod, dem er für die Menschheit in seinem Tod das große Sühn-opfer bringt, durch das der Zorn dieses Gottes, der drohend auf der sündigen Menschheit lastet, gestillt wird, durch das nun in Jesu die Menschheit gerechtfertigt, geheiligt vor Gott erscheint, fähig, ohne Furcht von dem Glanz der Reinheit Gottes verzehrt zu werden, in seinen Lebens- und Wirkungskreis einzutreten. Diesem Gott gegenüber ist Jesus das Lamm, das der Welt Sünden trägt — das Opferlamm, auf das die Sünden der Welt geladen sind, und das die Strafe derselben leidet, um diese damit von der Welt abzuwenden und denselben eine Sühne für alle Zeiten zu bereiten; der Hohepriester ist er, der das große Versöhnungsopfer der Welt ein- für allemal vollzieht, sich selbst als dieses Versöhnungsopfer darbringt; der Mittler ist er, der uns durch sein am Kreuz vergossenes Blut sich theuer erkauft hat, auf daß wir in ihm durch sein Blut Vergebung der Sünden, Versöhnung mit Gott und Befreiung von dem ewigen Tod, der ewigen Verdammniß, dem jenseitigen Gericht haben. Diesen Gott nennt Jesus oft seinen Vater, oder er wird oft als der Gott schlechthin und Jesu Vater bezeichnet, und es kann das geschehen

mit demselben oder ähnlichem Recht wie Moloch der Vater des Melkart heißt, obwohl in Melkart sich ein wesentlich höheres Princip offenbart. Denn er ist eben der Gott, in dem das Bewußtsein primär gründet und von dem es ausgeht, und er ist die Voraussetzung, der dort Jesu, hier Melkart vorausgehen muß, und dessen Sein die Bedingung ist, daß diese sich offenbaren. Im Grund und Wesen aber war dieses ganze Verhältniß nur eine Darstellung im Bilde, nur eben in Bezug auf die Voraussetzungen des Bewußtseins, auf die einmal bestehenden bedingenden Grundanschauungen desselben entwickelt, nur also ausgeführt zu pädagogischen Zwecken, um von den herrschenden Vorstellungen zu den neuen, allein wahren und gültigen Anschauungen überzuleiten, oder auch es war ein Ergebniß der eigenthümlichen Refraction, in der sich diese neuen Anschauungen und Principien darstellten, sofern sie von den herrschenden Vorstellungen aufgenommen und in und mit ihnen verarbeitet wurden. Wenn wir den wahren und objectiv-realen Sinn dieser Darstellung eruiren wollen, so ergibt sich als solcher das: Jesus hat durch seinen Tod den ihm vorausseienden Gott versöhnt — dieser ist also nun ein- für allemal ein versöhnter Gott — Jesus hat ihn, hat diesen Gott der starren Gerechtigkeit und des strengen zornbegierigen Gerichts völlig außer allen Actus gesetzt, und jede Beziehung des Menschen zu Gott, die aus diesem Bilde Gottes folgt, ist damit aufgehoben und vernichtet. Desjenigen Menschen, oder für denjenigen jedoch allein, der in Jesu ist, sich in Jesum, in den Zusammenhang seines Lebens und Wirkens gesetzt hat. Für die andern, die daraußen sind, bleibt dieser Gott noch eine subjective Macht des Bewußtseins — sie bleiben noch unter dem Zorn, d. h. ihnen erscheint Gott noch als zorniger. Für sie blitzt noch das Antlitz Gottes im verzehrenden Glanz; jenen aber ist dieses zornige Angesicht untergegangen, sie haben und wissen nur den Gott, der nicht nur versöhnt, nein der der versöhnte Gott schlechthin, der die Versöhnung selbst ist.

Schon lange ja nemlich war jener Gott der starren äußerlichen Rechts-Consequenz, jener Jehovah-Elohim eine blos subjective Erscheinung des Bewußtseins geworden. Denn Jehovah hatte sich ja lange schon aus Elohim, der geistige Gott aus seinen natura-

listischen Bedingungen und Grundlagen zurückgezogen. Jenen Jehovah-Elohim hatte er nun außer sich, hatte er sich voraus. Und so hatte diesen auch Jesus. Denn er selbst ist Jehovah, ist dieser geistige Gott. Während er Jehovah-Elohim sich voraus, außer sich hat, ist er selbst identisch mit Jehovah für sich, mit dem geistigen Gott für sich, dem Gott des Prophetismus. Dies spricht er selbst auf eine ganz naive ungesuchte Weise aus. „Jerusalem, Jerusalem, die du tödtest die Propheten, die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich dich sammeln wollen.“ ... Er sagt nicht: „Also spricht der Herr: wie oft“, — sondern: „wie oft habe ich dich sammeln wollen“.

Wie könnte auch das oben besprochene Verhältniß, wie könnte dieser zornige Gott auch noch im Gesichtspunkt des Christenthums für wirklich objectiv gehalten werden. Denn dann wäre ja das Christenthum ein entschiedener Rückschritt dem Hellenismus gegenüber, und das kann es doch vermöge seines höheren ethischen Gehalts nimmermehr sein. Denn waren nicht in der hellenischen Mythologie die Erinnyen eine Repräsentation ganz desselben oder doch verwandten Princips? Und wie werden sie, die Vertreterinnen der starren Rechts-Consequenz, charakterisirt:

Νυκτὸς παλαιαὶ παῖδες, αἷς οὐ μίγνυται
θεῶν τις οὐδ᾽ ἄνθρωπος οὐδὲ θὴρ ποτί.
κακῶν δ᾽ ἕκατι κἀγένοντ᾽· ἐπεὶ κακὸν
σκότον νέμονται τάρταρον θ᾽ ὑπὸ χθονὸς
μισήματ᾽ ἀνδρῶν καὶ θεῶν Ὀλυμπίων.

Aber wie die Erinnyen durch die Wirkung der erlösenden Potenzen des Hellenismus zu Eumeniden werden, so wird durch Jesum der zornige Gott des Alten Testaments ein versöhnter, ein wohlwollender Gott, ein liebender Vater. Nicht nur die Stimmung des Gottes wandelt sich, nein sein Wesen, der Gott wird ein Anderer, ein anderer Gott. Indem das Bewußtsein sich in Jesum setzt, verändert sich ihm das Angesicht seines Gottes, es wird ihm ein anderer Gott. Jener frühere verliert ihm, dem Bewußtsein, alle Wirklichkeit und Wirksamkeit, und in der That, er hatte diese Wirklichkeit und Wirksamkeit auch nur im Bewußtsein und für dasselbe. So wie die Erinnyen durch den Hellenismus und in demselben, so ist nun dieser Gott durch das Christenthum und in

demselben als ein Vergangener gesetzt — als ein schlechterdings überwundener, außer Action gestellter, der von nun an, in dieser neuen Aera, keine Bedeutung, keine Wirksamkeit mehr hat. So wenig es einem Hellenen einfallen konnte, sich mit den Erinnyen religiös einzulassen, die als solche als Erinnyen völlig abgethan, vergangen waren, so wenig geziemt es einem an der christlichen Epoche Theilnehmenden, das Bild dieses Gottes in seine religiösen Gefühle zu mischen; wenn aber Einer von außen an das Christenthum herankommt oder herankam, der muß und der mußte allerdings, bevor er ganz in das „Geheimniß des Himmelreiches" eintreten konnte, mit diesem Gott abrechnen, dessen Bild noch sein Bewußtsein beherrschte.

Jesus ist der fleischgewordene Jehovah. Den Jehovah-Elohim hat er außer sich, und nun auch hinter sich, als völlig überwunden, vergangen. Aber nun zeigt sich noch, daß er einen andern, einen höhern Gott in sich hat, einen Gott, der nicht zu ihm als bedingende Grundlage oder vorausgehende Entwicklungsstufe, sondern als inneres Princip sich verhält, der daher eben auch nicht vor und außer ihm, sondern in ihm ist, der mit Recht sein Vater, dessen Sohn, auch dessen Gesandter oder dessen Zeuge er heißen kann. Diesen Jesu immanenten Gott hat nie Jemand gesehen; Jesus, der eingeborne Sohn, der in seines Vaters Schoose war, der hat ihn erst in der Welt, in dem Horizont des Bewußtseins herausgesetzt. So Johannes. Aber Jesus selbst sagt von ihm zu den Juden: „Ihr habt nie weder seine Stimme gehört noch seine Gestalt gesehen." Und hatte nicht Jehovah zu den Vätern geredet — war er nicht den Patriarchen, dem Gesetzgeber, den Propheten erschienen? Also mußte dieser wohl ein anderer, ein neuer, ein bisher ganz unbekannter Gott, ein Gott sein, der bisher noch gar nicht in der Welt, im Bewußtsein gewesen war. Das fühlen auch die Jünger und sie bitten ihn deshalb: „Zeige uns den Vater!" Und Jesus antwortet: „Wer mich gesehen hat, hat auch meinen Vater gesehen. Ich bin im Vater und der Vater ist in mir. Die Worte, die ich rede, die rede ich nicht von mir, sondern der Vater, der in mir wohnt, der wirkt sie." Er ist das innere Princip, aus dem ich lebe und schaffe, dessen Manifestation ich also bin, das also in mir angeschaut werden kann.

Und Jesus betet zu diesem ihm immanenten Gott: „Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart.“ Den Patriarchen war der geistige Gott als El Schaddai offenbar, dem Moses nannte er seinen Namen Jehovah — aber dieser Name ist an sich selbst eine Weissagung, und Jesus bringt die Erfüllung, er offenbart den wahren Namen Gottes, den Gott wie er wahrhaft an sich selber ist. Ihn zu erkennen, ist das ewige Leben. „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, und den du gesandt hast, Jesum Christum“ — sagt Jesus. Diese Erkenntniß ist, sie enthält das, was die Menschheit bisher gesucht hat und nicht völlig finden konnte, die gänzliche innere Ueberwindung der Natur und der Zeitlichkeit, die innere substantielle wesenhafte Erhabenheit über sie, die innere Ewigkeit des Geistes. Und ebenso heißt es weiter in jenem Gebet: „Die Welt erkannte dich nicht, ich aber erkannte dich, und diese (die Jünger) erkannten, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht und werde ihn bekannt machen, auf daß die Liebe, mit der du mich liebtest, in ihnen sei und ich in ihnen.“ Jesu und seiner kleinen Gemeinde gegenüber werden hier alle übrigen Menschen, Juden sowohl wie Heiden, zu der Welt, die Gott nicht erkannte. Jesum kannten sie wohl, die Juden als Jehovah, die Heiden als Dionysos. Aber Jesus spricht nun nicht mehr von sich aus, sondern vom Vater aus, und diesen, den Vater, hat Niemand je gesehen noch auch geahnt.

Wer ist nun dieser Gott und was ist sein Name? G o t t i s t d i e L i e b e. Dies ist synonym mit Geist und Wahrheit, Geist und Leben. Denn die Liebe ist das Prädikat, ist das Wesen des Geistes selbst, des an sich selbst lebendigen Geistes. Denn Liebe ist völlige Begierdefreiheit, so daß sich der Liebende nicht nur nicht fremden Seins, sondern auch des eignen nicht annimmt. „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn hingab“; und also liebte dieser die Welt, einsinnig mit dem Vater, daß er „in Gestalt eines Gottes subsistirend, sich dieser Gottgleichheit nicht annahm, sie sich nicht anzog, sondern sich selbst entleerte und die Gestalt eines Knechtes annahm“. Hier also nicht nur das Wesen, sondern auch die That — die wirkliche Seinsentäußerung. Ferner: „Niemand kann größere Liebe haben, als daß

er sein Leben läßt für seine Freunde." Der Liebende nimmt sich auch des eignen Seins nicht an, es ist ihm innerer Lebenstrieb, wenn er es für seine Geliebten zum Opfer bringt, sich dessen entäußert. Er nimmt sich der eignen Lebens- und Machtfülle nicht an, er hält sie nicht für sich, sondern für die andern, die Geliebten; er ist bereit sich für diese ihrer zu entäußern, und sich arm und klein zu machen. Liebe ist überhaupt — nicht Selbstlosigkeit (selbstlos macht schon der Brahmaismus und Buddhismus), sondern Freiheit gegen das Selbst, gegen die Kraft, in der ein Seiendes sich in sich zusammen- und abschließt — sie ist Ueberwindung und Herrschaft über diese Kraft; sie ist höhere Selbstheit, wahre Selbstheit, wahre Persönlichkeit. Die Welt liegt im Bösen, d. h. sie liegt in der Begierde, in der Selbstannehmlichkeit. Dieselbe ist auch die Grundlage des menschlichen Bewußtseins und seiner Entwicklung. Ist Gott die Liebe, so kann Gott — der wahre Gott nicht in der Natur, sondern nur im Menschen sein. Denn Liebe widerstrebt der Natur. Aber auch im Menschen, eben weil die Begierde der Grund des Bewußtseins ist, aus dem sich auch das Geistige entbindet und durch dessen Beziehungen seine Entwicklung bedingt ist, auch im Menschen geht in das sich erhebende Geistige die Begierde nie ganz auf, sie kann nie ganz getilgt werden — sie wird wohl überwunden, aber mehr in ihren Wirkungen, als in sich selbst, — sie wird überwunden nur in ihren Beziehungen auf andere, nicht in Beziehung auf die Existenz, auf das Sein jedes Menschen selbst. Der Mensch hört wohl auf, sich das zuzuziehen, was des andern ist, dieses zu begehren — aber in keiner Weise hört er auf (und kann auch von seinen natürlichen Voraussetzungen ausgehend gar nicht die Möglichkeit und Vernünftigkeit einsehen) sich auch des Seinigen anzunehmen, sich selbst und seine Existenz und seine Lebensperipherie zu behaupten. Im Alterthum und im natürlichen Menschen überhaupt, d. h. in dem Menschen, der von seinen natürlichen, ihm angeborenen Voraussetzungen ausgeht, ist also die Gestalt des Geistes Gerechtigkeit, und nicht Liebe. Der Geist erscheint hier noch in einer Veräußerung seiner selbst, nicht in seinem innern Selbst und Wesen. Das Alterthum kennt nur den gerechten Gott, nicht den liebenden Gott und Vater; diese Idee liegt

a priori ganz außer seinem Gesichts- und Begriffskreis, und sie kann überhaupt nicht Entwicklung des rein von sich ausgehenden Bewußtseins sein. Noch immer jedoch könnte eine Möglichkeit eines solchen Ursprungs vorgestellt werden, wenn in der That blos diese Idee, blos die Definition, daß Gott die Liebe sei, vorläge. Allein nicht nur diese, sondern auch die entscheidende That ist überliefert, die thatsächliche Selbstentäußerung Gottes bis zur Knechtsgestalt, bis zum Tode am Kreuz. Dies ist nun vollends eine Vorstellung, die das natürliche Bewußtsein unbedingt als größte Absurdität empfindet, und die daher keineswegs von ihm aus entstanden sein kann, die das Christenthum ganz von der mythologischen Entwicklungsreihe ausschließt. Man wird noch heutzutage Viele finden, die man Rationalisten nennt, weil sie nur von den natürlichen Maßstäben des Begreifens ausgehen, die mit beiden Händen nach dem liebenden Vater greifen, aber mit denselben Händen halten sie die Selbsterniedrigung des Sohnes bis zum gemeinen Verbrechertode weit sich vom Leibe. Und doch was ist die Idee, was ist das Wesen ohne die That? Was ist mir die Liebe Gottes, ohne ihre Bezeugung durch die That, durch die unzweideutige That der Selbstentäußerung? Für Leben und Licht und alle Güter der Natur und Cultur dankten auch die Heiden ihren Göttern. Aber was diese spendet, das ist nicht die Liebe, das ist nur Güte oder Gnade. Die Liebe gibt sich selbst, sie opfert sich selbst. Der Gott, der jene den Menschen schenkt, verliert ja selber Nichts dabei. Aber daran wird der liebende Gott, wird die Liebe Gottes erkannt, daß er für Andere das Seine und sich selbst weggibt, aufopfert. Der Gott, der die Liebe ist, geht wider die Natur, geht wider den Glauben und wider die Vernunft; er ist natürlicherweise unglaublich und unbegreiflich. Gott ist die Liebe — dieser Gott ist nicht in der Welt, er muß erst in die Welt hineingebracht werden oder erst sich selbst in die Welt hineinbringen, hineinsetzen.

Der Gott, der die Liebe ist, der ist ferner auch das Licht, in dem keine Finsterniß ist — er ist schlechterdings heilig. Das ist begreiflich. Er ist das eben, weil er die Liebe ist. Liebe ist Begierdefreiheit — sie ist schlechthinige Heiligkeit, Unsündlichkeit. Es ist da keine Sünde und keine Neigung zur Sünde, d. h. zum

Begehren, eben weil die Begierde völlig und principiell aufgehoben ist, weil sie schlechterdings keine selbständige bestimmende Kraft ist, die sich entgegensetzen könnte, sondern weil sie principiell nur bestimmt, nicht bestimmend ist, nur Materie, nicht Subject.

Endlich ist die Liebe reine Innerlichkeit, reine Idealität, somit lautere Geistigkeit; das Princip der Aeußerlichkeit, der Realität, die Begierde ist in ihr gänzlich aufgehoben — sie ist eben diese Aufhebung und Ueberwindung selbst. Sie ist die innere Macht, die innere Herrlichkeit und Majestät, und sie ist dies eben, indem sie die äußere Macht, die äußere Herrlichkeit und Majestät, die der Gott in dem Princip der Realität und durch dasselbe hat, aufgehoben hat oder die Aufhebung derselben ist. Indem Jehovah sich der göttlichen Gestalt entleert, sich des Elohim, der natürlichen Bestimmungen entäußert, bleibt nur die Kraft der reinen Idealität zurück, die nun insofern innere wahre Macht und Hoheit ist, als sie eben jene als solche, als bestimmend von sich ausscheidet und gegen sie frei, ihrer Herr ist.

Dies nun ist das religiöse Princip des Christenthums. Aus ihm folgt das ethische — die Liebe der Menschen zu Gott und die Liebe der Menschen zueinander. „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe.“ In der That, ein neues Gebot. Das Alterthum fordert nur Gerechtigkeit vom Menschen — Liebe, das eigne Interesse gar nicht von dem fremden zu unterscheiden, sondern schlechthin mit diesem zu identificiren, Leben und Wohlsein anderer ganz und principiell wie das seine anzusehen, ja die Person des andern wie sich selbst widerstrebt der Natur. Und dazu dies. Der griechische Ausdruck für diese Liebe ist ἀγαπή; ἀγαπὴ ist seiner Grundlage nach das allgemeine Wohlwollen, mit dem man andern nicht wegen individueller Beziehungen oder subjectiver Sympathieen entgegenkommt, sondern ganz allgemeiner Eigenschaften wegen, wie dem Fremden, der als Gast das Haus betritt. So schon bei Homer. Im Christenthum steigert sich der Begriff. Die christliche Liebe ist nicht Gattenliebe, nicht Freundesliebe, sondern sie ist eben allgemeine Menschenliebe, der Mensch wird als Mensch, nicht als dieser individuelle Mensch, sondern als Mensch überhaupt und Eigenthum Gottes geliebt; es ist der göttliche Gesichtspunkt, der

hier waltet, der, wenn er auch Unterschiede macht (— ihr seid meine Freunde, sagt Jesus zu den Jüngern —), doch Niemanden a priori ausschließt, sondern alle in dem gleichen Grunde seiner Liebe, seiner ἀγαπή, hält und hegt.

Diese christliche Menschenliebe ist nun auch keineswegs mit der sogenannten Philanthropie gleichbedeutend, zumal wie diese sich heutzutage zeigt, wo sie gar nicht in ein persönliches Verhältniß eintritt, sondern die Menschen gleich en masse, in Bausch und Bogen abfindet — gar nicht als Personen sich mit ihnen auseinandersetzt, sondern nur ganze Classen und Massenphenomene im Auge hat, und so mehr den Charakter einer ökonomischen als einer sittlichen Thätigkeit hat. Philanthropie, das ist das, was Julian den Heiden anempfahl, indem er der christlichen Liebe ihre Erscheinung und Wirkung absah. Sie bezeichnet in dieser Hinsicht eben nur die Erscheinung, das Aeußere der Liebe, von der persönlichen Verfassung ganz abstrahirend. Diese aber ist eben die Hauptsache; sich selbst mit andern theilen und ihnen mittheilen, diese Einigkeit und Innigkeit der Person ist an sich selbst ein werthvolleres Geschenk, eine größere Wohlthat, als dem augenblicklichen physischen Mangel oder Leiden von dem Seinigen aufhelfen. Letzteres folgt zwar auch aus der Liebe, ist aber nicht das Wesen derselben. Philanthropie ist im besten Fall Güte, Barmherzigkeit, die auch den Alten nicht fremd waren. Aber Liebe ist mehr als diese, ist Identification der Personen.

Auch in anderer Hinsicht ist Liebe ungleich mehr, als Philanthropie. Sie ist ja nemlich Begierdefreiheit, sie enthält sich nicht nur des Andern zu begehren, sondern sie ist die völlige Umkehr dieses Begehrens, die völlige Umkehr der Sünde — sie eignet sich nicht an, sondern entäußert sich — sie strebt nicht für das Ihre, sondern für das Fremde. Und wie sie als solche nun nicht nur nicht des Andern Rechte an sich reißt, sondern ihre Rechte dem Andern hingibt, so ist sie als solche als Begierdefreiheit auch andererseits zugleich eine solche innere Reinheit und Klarheit des Gemüthes, daß auch das sinnlich Reizende auf sie keinen Einfluß übt und sie dem Rohen und dem Gemeinen innerlichst widerstrebt. In Kürze, sie ist nicht eine Aeußerung oder ein Theil der Tugend, sondern sie ist die Tugend, die Gerechtigkeit selbst und die Quelle

aller Tugenden. Und zwar ist in ihr die Tugend ganz in die innere Spontaneität und Initiative der Persönlichkeit aufgegangen, und äußert sich von ihr aus im eigensten freiesten Ausleben. Es ist in ihr nichts Gezwungenes, nichts Drangvolles, nichts Mühsames; aller innere Lebenszwist, die streitenden Richtungen der menschlichen Seele sind hier versöhnt; sie ist der lebendige Quell- und Mittelpunkt, in dem die Seele aus dem Kampf zum Frieden, aus dem Zwiespalt zu innerer Einheit und Ganzheit gelangt. Hier bleibt nun dem Gemüth nichts Aeußeres zurück, das es stören und hemmen dürfte und könnte — es hat sich mit nichts äußerlich Determinirendem auseinanderzusetzen; es kann sich seiner völligen Freiheit bedienen, und indem es lediglich seinen innern Antrieben und Inspirationen folgt, zeigt es sich immer edel und schön.

Αἰδὼς καὶ δίκη — das ist die ewige Grundlage der Humanität, die sich im Gemüth des Hellenen erschloß, und die dauern wird, so lange die Welt steht. Aber das Recht ist dem Menschen doch gleichsam wie ein von außen Kommendes, so als ein Anderes tritt es an ihn heran, es macht den Menschen sich verbindlich, bindet ihn und unterwirft ihn sich. Zwar nicht durch Gewalt nach bloßer Willkür in tyrannischer Art, sondern durch sein Wesen, seine innere Wahrheit, durch die Ueberzeugung seiner Evidenz und unbedingten Gültigkeit. Dennoch ist in ihm der Mensch nur wie ein Dienender, Gehorchender, und das Verhältniß ist gewissermaßen ein knechtisches zu nennen. Wozu aber das Recht den Menschen innerlich nöthigt und dienstbar macht, das leistet er und mehr — mehr als sich aus dem bloßen Rechtsgesichtspunkt verstehen läßt — durch den Geist der Liebe freiwillig aus eigner innerer Initiative, und das Sittliche ist ganz in einen unerschöpflichen ursprünglichen Quell innerer Gesinnung übergegangen. Daher steht auch hier der Mensch nicht mehr mühselig ringend zwischen zwei Gegensätzen des Rechts und des titanischen Frevelmuthes, er ist jetzt eins und versöhnt mit sich, und durch eine natürliche freie Bewegung des Gemüthes werden die titanischen unordentlichen Erregungen ausgestoßen. Es ist nicht gesagt, daß der Mensch überhaupt keine unordentlichen Erregungen mehr empfinde. Das ist unmöglich, denn der Mensch lebt ja aus der Natur, die ihm immer ihr Gesetz andrängt. Allein er fühlt sich nicht nur inner-

lich durch sein Gewissen genöthigt, ihnen zu widerstehen, sondern sie widerstreben nun ihm selbst, sein innerstes Wollen und Fühlen, seine eigenste Selbstbestimmung und Freiheit lehnt sich gegen sie auf — sie sind ihm Nichts mehr, das natürlichen Antheil an ihm hat, sie sind ihm von vornherein etwas Fremdes, seinem Wesen Widersprechendes; er hält sie von sich nicht aus Gewissen, sondern aus eignem Lebenstrieb. Die Sünde ist ihm nicht nur Sünde, nein sie ist ihm widerlich; er enthält sich nicht aus Furcht und Scheu, sondern aus Widerwillen, und so wird es ihm leicht; sich zu enthalten, ist ihm nur eigenste freie Lebensäußerung.

Wie die Liebe nun den innern Lebenszwist in der Seele des Menschen stillt, so ist sie es auch, welche die Differenzen der menschlichen Gesellschaft versöhnt und diese radical pacificirt. Sie hebt die Differenzen nicht auf, sie revolutionirt nicht die Gesellschaft, sie führt sie nicht in das Chaos und die Indifferenz des Naturzustandes zurück — sie ist nicht auflösend, sie setzt vielmehr die Ordnungen der Gesellschaft als Schöpfungen der Humanität auf das bestimmteste voraus, sie sind ihre bleibende Grundlage, mit deren Auflösung sie sich selbst alle organische Anknüpfung und Vermittlung nehmen würde — aber sie bringt diesen Ordnungen die Erfüllung. Sie gleicht sie *innerlich* aus, identificirt die Differenzen innerlich, in den Personen; sie schlingt durch sie das allgemeine Band einer Geisterbrüderschaft, so daß sie nur bleiben als Unterschiede der äußern Pflicht, nicht mehr als innerlich trennende Schranken. Jeder behält sich und das Seine, seinen Rang, Stand und Besitz, aber er schließt sich in diesem nicht gegen andere aus, sondern hält sich und ihnen überall die innere Gemeinschaft offen, so daß aller Druck und Mangel schwindet.

Ja die Liebe gleicht auch den unendlichen Gegensatz aus, der zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen liegt. Gott wird Mensch und in diesem Gottmenschen, in Jesu, wird Gott inneres Lebensprincip des Menschen, an dessen göttlichen Bestimmungen der Mensch theilnimmt, und das er immer in sich und durch sich zur Erscheinung und Wirkung bringt. Das Göttliche wird überhaupt nicht mehr in unendlicher Höhe gesehen, nicht mehr als außer und über der Welt, über dem Menschen in die eigne Unendlichkeit hinaufragend, sondern als ein

Princip der innern Persönlichkeit, ein Princip innerer persönlicher Erhebung — als innere sittliche Größe, als Princip der wahren innern Freiheit, der Freiheit von der Begierde. Und so schwindet alle Transcendenz und geht in Immanenz über.

Endlich nun ist die Liebe auch keine Schwäche, sie ist vielmehr höchste persönliche Kraft und Erhebung, innere Erhebung — wahre Befreiung und Personification. Der letzte Widerstand, die letzte Fessel ist der Mensch sich selbst. Was ihn befähigt über sich selbst hinwegzukommen, sich selbst zu überwinden, das macht ihn erst wahrhaft frei und selig. Die Liebe entpersonificirt den Menschen nicht, sondern sie personificirt ihn erst wahrhaft. Liebe ist ja kein blos negirendes Princip, sondern wesentlich und durchaus positiv. Sie ist nicht blos Entsagung, sie ist nicht blos Absterben, sondern sie ist entschiedene Action, lebendige Thatkraft, und nicht nur ein Entziehen, sondern ein Hingeben seiner selbst. Sie ist durchaus Spontaneität, kein passives Zerfließen, und in diesem Hingeben auch wieder ein Empfangen und so ein Leben in der Kraft des Ganzen, als wie in eigner Kraft. Die Liebe ist geduldig, sie ist demüthig. Das liegt in ihrem Wesen. Aber diese Demuth hat auch ihren Stolz — sie hat ihre Hoheit, neben der jede äußere Größe wahrhaft kleinlich und unbedeutend erscheint.

Das weltgeschichtliche Ringen der Menschheit ist um Ueberwindung der Natur, um Ueberwindung dieser starren Aeußerlichkeit und Geistlosigkeit, in der sie gefangen ist. Diese Ueberwindung ist die Liebe. Das weltgeschichtliche Sehnen und Trachten der Menschheit ist ferner nach Ueberwindung der Lebensbedingungen der Natur, der Zeit und Vergänglichkeit. Was liebt, kann nicht sterben; Liebe ist an sich selbst ein Ewiges, ein Quell höheren Lebens, der den Bedingungen des Naturlebens nicht unterworfen ist, der das Leben nicht als mitgetheiltes, sondern selbständig in sich selbst — der es wesentlich hat.

Das ist nun die Summe des Lebens- und Lehrinhalts, die Jesus in die Welt einführte. Es ist selbstverständlich, daß damit ein großer Theil der jüdischen Staats- und Lebensordnung in unbedingter und völlig hülfloser Nichtigkeit erscheinen und hinfällig werden mußte, daß diese Consequenz von Jesus auch ausdrücklich hervorgehoben, ja, daß jener Theil, da auf ihn von den Zeit-

genossen in besonderer Weise Werth gelegt wurde, gegenüber diesem hartnäckigen Festhalten desselben, diesem eigensinnigen Conservatismus ein Gegenstand ausdrücklicher und entschiedener Angriffe von Seiten Jesu wurde. So erschien er nun in ungleich größerem Maßstabe noch als Revolutionär wie Sokrates, und die ganze am Alten festhaltende, in diesem Festhalten die Zukunft des jüdischen Volkes und Staates erblickende Partei erhob sich gegen ihn und stellte ihn schließlich vor Gericht. Wenn nun Jesus lediglich einen neuen Gedanken in Umlauf gebracht hätte, den er, sei es durch innere rein intellectuelle Arbeit ausgesonnen, sei es durch eine mehr religiös-praktische Meditation ähnlich wie Buddha sich erschlossen, immerhin aber auf dem Wege der Abstraction mit vorwiegender Betheiligung des Intellects und von subjectiven Gesichtspunkten aus gewonnen hätte — wenn Jesus nur der mit dem Alten unbefriedigte, auf Neues sinnende Rabbi, nur der Weise von Nazareth gewesen wäre, so wäre er mit Recht gerichtet und verdammt worden, und ich, mich in den Kreis seiner Richter versetzend, würde dem Worte zugestimmt haben: Er ist des Todes schuldig. Denn mochte der Gedanke, der ihm aufgegangen, noch so groß und erhaben sein, er war als Gedanke unfähig, ein neues positives Leben herzustellen; das einzige reale Resultat seiner Agitation konnte nur ein negatives sein, nur auf die Auflösung der bestehenden Ordnung hinwirken, ohne eine neue schaffen zu können — und mochte diese Lebens- und Gesellschaftsordnung noch so sehr an sittlichem und humanem Gehalt von der hellenischen übertroffen werden, sie war immerhin ein organisches Institut, aus innerer göttlicher Bestimmtheit des Gemüthes gebildet, und alle noch so großartigen und edlen subjectiven Gesichtspunkte, die sich ihr entgegensetzten, waren ihr gegenüber völlig rechtlos und widerrechtlich. War dagegen Jesus ein Prophet, war er der Mann, der alles das zur Vollendung brachte, was die Propheten dieses Volkes successive aufgeschlossen hatten — ging seine Lehre hervor aus innerer religiös-sittlicher Potenz, setzte sich nicht heraus auf intellectuellem Wege und durch subjective Mittel, sondern ging sie hervor aus einem objectiven, einem göttlichen Grunde, aus innerm Sein und Leben des Gemüthes — erschloß er in der That höhere Lebensquellen, positiv bildende

höhere Lebenskräfte, productive Principien, dann waren die, welche ihn zum Tode verurtheilten, bei allem Schein des Rechts nicht mehr als Mörder, und zwar Mörder aus Haß der Wahrheit, aus Haß des Idealen und Humanen, des Göttlichen. Mir scheint, in dieser Hinsicht hat sich nun die Religion Jesu durch den Lauf so vieler Jahrhunderte hinreichend als prophetisches Werk bewährt und bewiesen, und was auch nur von der Persönlichkeit, den Handlungen und den Worten Jesu als sicher angenommen werden kann, es genügt, um ihn nicht auf eine Linie mit Buddha oder Sokrates zu stellen. Und er erklärte auch selbst: „Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen", — und: „Ich bin der rechte Hirte; alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Mörder gewesen — sie haben nur nehmen, Nichts geben können — sie haben nur falsche eigne Wege, Wege ihrer Subjectivität führen können, nicht göttliche Wege." Wer kann so sprechen — ohne innere Gewißheit des Lebens? Und als er vor Gericht gestellt ward, da hielt er nicht langgezogene Vertheidigungsreden, und spiegelte sich wohlbewußt in dem Spiegel seiner guten Absichten, sondern als ihn der Hohepriester in Betreff seiner Schüler und seiner Lehre inquirirte, antwortete er: „Ich habe offen geredet vor aller Welt; ich habe allezeit da gelehrt, wo alle Juden zusammenkommen. Was fragst du mich also? Frage die, die gehört haben, was ich redete; siehe, die wissen, was ich gesagt habe." Und als sie ihn dem Pilatus zuführten, dem römischen Landpfleger, der die Bestätigung und die Executive hatte, und dieser gleichgültig, wie nur um etwas zu sagen, frug: „Bist du der Juden König?", so frug er anfangs entgegen: „Sagst du das von dir selbst, oder haben andere es dir gesagt?" Pilatus antwortete wegwerfend und überdrüssig: „Ich bin doch kein Jude. Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir übergeben. Was hast du gethan?" Da erklärte sich Jesus ihm, der Staatsobrigkeit gegenüber, und sprach: „Mein Königreich ist nicht von dieser Welt. Wäre es von dieser Welt, so würden meine Diener für mich kämpfen, daß ich den Juden nicht in die Hände geriethe; nun aber ist mein Königreich nicht von da." Pilatus sagte darauf: „Ein König bist du also doch, oder willst du also doch sein." Und Jesus antwortete: „Ja, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren

und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit zeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme." Nun wußte Pilatus, daß er keinen staatsgefährlichen Verbrecher vor sich hatte, er ging hinaus und erklärte den Juden, er finde keine Schuld an ihm. Aber die Juden ließen sich das nicht einreden. Pilatus that alles, unterwarf Jesus den entwürdigendsten Mißhandlungen, um gleichsam seine politische Ungefährlichkeit recht augenscheinlich zu machen. Aber die Juden wollten seinen Tod. Sie schrieen: „Wir haben ein Gesetz und nach dem Gesetz muß er sterben; denn er hat sich selbst zu Gottes Sohn gemacht." Als Pilatus das hörte, fürchtete er sich noch mehr, und er trat herein zu dem Angeklagten und frug ihn wie ganz außer sich und verwirrt: „Woher bist du?" Aber Jesus gab ihm keine Antwort. Da sagte Pilatus zu ihm: „Du sprichst nicht zu mir? Weißt du nicht, daß ich befugt bin, dich zu kreuzigen, und befugt, dich loszugeben?" Jesus antwortete: „Deine Befugniß, die du wider mich hast, ist dir von oben gegeben; du handelst nur als amtliche Person, nicht als Partei; wenn also auch dein Urtheil ungerecht ist, so hast du doch die geringere Schuld, die größere Schuld hat der, der mich dir (zur Verurtheilung) übergeben hat (der jüdische Hohepriester)", — Worte, in denen sich Ablehnung der Frage, Bekenntniß seiner Unschuld und Beschwichtigung der Gewissenszweifel des Pilatus vor dem doch unter den gegebenen Verhältnissen Unabwendbaren auf das zarteste vermischen. Von da an trachtete Pilatus Jesum loszulassen, bis die Juden mit einer Denunciation bei dem Kaiser wegen flagranter Pflichtverletzung drohten, da er den freizusprechen verlange, der sich zum König der Juden gemacht habe, oder überhaupt doch angedeutet, daß in ihm ein anderes und höheres Herrscherthum als das des Kaisers sei.

Als Jesus vor dem Tribunal der Priester und Schriftgelehrten stand, da frugen sie ihn auch: „Bist du der Sohn Gottes?", und er antwortete: „Ihr sagt's, ja, ich bin es." Jedoch dieses Prädikat des Sohnes Gottes, das er sich beilegt, kann auch auf den jüdischen Messiasbegriff bezogen werden. Allein eine andere Aeußerung involvirt allerdings diese Behauptung in einem völlig absoluten Sinn. „Brecht diesen Tempel ab", sagte er zu den

Juden, die von ihm ein Zeichen forderten, „und in drei Tagen will ich ihn wieder aufrichten“. Nicht nur Johannes (2, 19) bringt dieses Wort, sondern auch Matthäus (27, 40; 26, 61) und Markus (14, 58), und es bildete für die Juden einen Anklagepunkt von höchster Bedeutung. Denn sie verstanden es von dem Jerusalemitischen Tempelgebäude, und so war es ihnen ein Frevel am Hochheiligen; Jesus aber hatte dasselbe von seinem Leibe, von seinem Tod und seiner Auferstehung gemeint. Der Tempel von Jerusalem war ein Mikrokosmos, ein symbolisches Miniaturbild des Universums, und wie der Gott, der Himmel und Erde schuf, das Universum erfüllte, so erfüllte er auch mit seiner Gegenwart den Tempel, hier war der Punkt, wo sich alle seine Beziehungen und Mittheilungen zu seinem Volke concentrirten. Da sagt nun Jesus, auf seinen Leib deutend: diesen Tempel brecht ab. Es ist, als wenn er sagen wollte: mein Leib ist der wahre Tempel, in ihm ist die wahre ausschließliche Gegenwart Gottes, ich bin die wahre ausschließliche persönliche Erscheinung Gottes. „Wer mich sieht, der sieht den Vater“ — den einzig wahren Gott, den Gott, der Geist und Wahrheit ist.

Wenn er aber derjenige ist, in dem sich die Typen der Mythologie erfüllten und verwirklichten, jene Typen eines leidenden und sich verklärenden Gottes, muß er dann nicht auch selber als Gott gedacht werden? Ja, der Messias oder Christos war er nicht, wie ihn die Juden erwarteten. Ihnen kam er wie er war ganz über Erwarten und wider Erwarten. Seine Schüler und Interpreten waren aber Juden, sie konnten sich der nationalen und überlieferten Anschauungen nicht sofort entschlagen. Ihnen mußte Jesus doch der Messias, ihr Messias sein, und sie gaben sich daher die größte Mühe, Worte ihrer Propheten, die aus momentanen Situationen hervorgegangen waren, auf Begebenheiten des Lebens Jesu zu deuten, um sich und andern den Beweis zu liefern, daß Jesus doch der specifisch von den Juden Erwartete, der jüdische Messias sei, dem als solchen die Juden verpflichtet waren zu gehorchen. In Folge dieser durchaus willkürlichen Applicationen, welche die Evangelien zeigen, gewinnt die heutzutage mit Vorliebe gepflegte Ansicht einen Schein, als seien die wesentlichsten und in religiöser Hinsicht entscheidenden Begebenheiten in

der Geschichte Jesu nur aus dem in den Propheten verstandenen Vorbild des Messias abgeleitete Phantasieschlüsse. Jesus, sollen sich die Jünger gesagt haben, war gewiß der Messias; war er aber das, so mußte ihm dies oder jenes geschehen oder geschehen sein, wie es vom Messias in den Propheten geschrieben steht. Wenn also der Psalmist sagt: „Du wirst deinen Gerechten nicht im Scheol lassen" — so schlossen die Jünger, Jesus, als eben dieser Gerechte, müsse vom Tode auferstanden sein. Denn beruft sich nicht Petrus ja auch ausdrücklich in seiner Pfingstrede auf dieses Wort. Auf solche Weise also nahm dieser größte weltgeschichtliche Humbug, die Sage von der Auferstehung, ihren Anfang. Allein der Unbefangene, Unterrichtete und gründlich Denkende wird, wenn er die Rede von dem Tod und der Auferstehung Jesu hört, nicht denken an das zufällige Wort eines jüdischen Hymnendichters, sondern an die große und weltgeschichtliche Tragödie der Mythologie, an das Drama von dem getödteten, auferweckten und verklärten Gott. Jesus ist allerdings der Heiland der Welt. Aber er ist nicht der jüdische Messias. Dieser ist in seiner besondern Bestimmtheit durchaus eine nationale Fiction, und die Erscheinung Jesu hat zu demselben keine natürliche Beziehung. Wohl aber hat sie diese zu dem Heiland, den sich der mythologische Proceß der Menschheit unter verschiedenen Formen vorbildete; und sofern diese allgemein menschliche Tendenz auch in dem jüdischen Messias zur Wirkung kam, nur insofern kann auch von einem Verhältniß zu dem jüdischen Messias die Rede sein — objectiv wenigstens, wenn allerdings subjectiv vielleicht an diesen angeknüpft werden mußte, um die Mission Jesu der nächsten Umgebung desselben überhaupt nur erst einigermaßen faßbar zu machen. Wenn aber auch Jesus selbst gesagt haben sollte: „Ich bin der Messias, der Menschensohn" — so doch mit dem Vorbehalt und mit der Meinung, daß er der wahre Messias sei, d. h., daß er das wahrhaft sei, was sie sich unter mancherlei fremdartigen und zufälligen Formen vorstellten, nemlich der Heiland schlechthin, der allgemeine σωτήρ.

Daß es etwas ganz Außerordentliches mit Jesu Persönlichkeit war, davon zeugen die Geschichten, und beide Berichte, des Matthäus und des Johannes, begegnen sich in solchem Zeugniß.

„Und da er ausgeredet hatte", berichtet Matthäus, „da entsetzte sich das Volk über seine Lehre, denn er redete wie Einer, der Macht und Autorität hat, und nicht wie die Schriftgelehrten." „Die Knechte", erzählt Johannes, „ausgesandt ihn zu greifen, kamen leer zurück, und als die Hohepriester und Pharisäer sie frugen: ‚Warum bringt ihr ihn nicht?' erwiederten sie: ‚Es hat noch nie ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch'." Und wenn Pilatus ohne Lachen die Worte anhören konnte: „Du sagst's, ich bin ein König" — so mußte seiner Erscheinung wohl eine unbegreifliche Hohheit innewohnen. Jesus war aber überhaupt in dem ganzen untrennbaren Zusammenhang seines Lebens und seiner Lehre eine Erscheinung, ganz unvorbereitet, ganz für sich, ohne Analogie, und die Brücke des Verständnisses verborgen, schwierig und namentlich zu jener Zeit ganz vergraben, und soweit auch nur vorhanden, nicht leicht zu finden. Und auch gefunden, behielt diese seine Erscheinung doch stets etwas Incommensurables, alle Ahnung und Voraussetzung übersteigend, durchaus ungewöhnlich und überraschend. Die nun an seine Mission glaubten, die wollten sich auch dies Incommensurable seines Wesens nahe bringen und begreiflich machen. Sie bezogen es daher auf den ordinären jüdischen Vorstellungskreis, auf diese ihnen eingelebten und vertrauten Gesichtspunkte, und die Folge davon war, daß die Gestalt Jesu judaisirt und vulgarisirt war. Wir glauben auch nicht, daß der Sokrates, wie ihn Xenophon darstellt, der ganze und der wahre Sokrates war — wir folgen auch dem Plato und sind der Meinung, daß Sokrates keineswegs jener nüchterne Philister und Rationalist, sondern vielmehr ein feiner Kopf und ein geistreicher Mensch war. Warum sollen wir denn annehmen, das Bild, das uns die synoptischen Evangelien, und vor allem Matthäus und Markus von Jesu geben, gebe den ganzen und den wahren Jesus? Hier ist das Wunder seiner Persönlichkeit herabgesetzt und verzettelt in einzelnen Wundergeschichten und Wunderthaten. Schon die Geburtsgeschichte ist mit Wundern verstrickt, und muß dienen jüdische Vorstellungen und ihre Anwendbarkeit auf Jesus zu beweisen; systematisch sind gleichsam die Umstände so ausgelegt, daß wir in Jesu den jüdischen Messias, und zwar in seinen beiden Rollen als Messias Ben Joseph und

Messias Ben David erblicken sollen. Da ist auch alles ferner so eingerichtet, als hätte Jesus ernsthaft sich selbst als diesen Erwarteten deklarirt; er nennt sich den Menschensohn, und will wiederkommen in den Wolken zur Rechten seines Vaters, des alttestamentlichen Jehovah Elohim, und sein Reich in Israel aufrichten. Nur zu diesem Zwecke scheint er auferstanden zu sein, und das Ende, die Erfüllung ist nahe. Da ist endlich auch seine Lehre möglichst popularisirt und gemein gemacht; man sieht hier nur entfernt und undeutlich das Ungemeine, absolut Neue; Jesus ist ganz der Messias, der nur von Gott Vorgesehene, im Grunde nur eine Creatur, wenngleich eine neue Creatur, nicht wesentlich und ewig ein Gott; er lehrt den Vater im Himmel, der seine Sonne über Gerechte und Ungerechte scheinen läßt, dies Bild wird für ganz ernsthaft genommen und wörtlich verstanden, und seine Lehre von dem Gott, der die Liebe ist, wird, unter diesem Gesichtspunkt dargestellt, zu einem poetischen und rhetorischen Gleichniß. Man soll sich doch nicht denken, daß eine solche ungewöhnliche Persönlichkeit und Lehre gleich rein und ungetrübt in das Verständniß eingegangen sei, daß ihre Auffassung mit Einem Schlage ohne alle Mißverständnisse in dem Geist der Einzelnen aufgegangen sei. Gesetzt, er brachte höhere Lebensquellen, gesetzt, es erschlossen sich von ihm aus höhere Lebensprincipien, eigenthümliche Gesichtspunkte, was diese Schriften die Ausgießung des heiligen Geistes nennen — das mußte sich doch erst in und durch die Natur des Menschen ausarbeiten, und war es auch an sich selbst vollkommen, so mußte es doch eben in dieser individuellen Ausarbeitung manche fremden Farben annehmen. Und dies geschah eben bei den Synoptikern, oder in den Kreisen, aus denen diese Evangelien hervorgingen. Dagegen in dem stillen und durchaus innerlichen Geist des Johannes hatte das Wesen Zeit und Gelegenheit sich abzuklären und in seiner Reinheit schließlich hervorzudringen. Ist das Johanneische Evangelium nicht von Johannes selbst geschrieben, so enthält es doch die Johanneische Tradition, und dies genügt, um es gegenüber den andern durchaus als maßgebend erscheinen zu lassen.

Endlich, was der individuelle judaistische Vorstellungskreis der Schüler in die Religion Jesu hineintrug, das ist das intensive,

so zu sagen specifisch semitische Schuldgefühl und die drohende Vorstellung eines zornigen Gottes, demgemäß auch der Trieb der Buße, der Zerknirschung, der Askese, die Angst der göttlichen Rache, der Verdammniß, der höllischen Feuerqual, die besondere Sorge um Lösung der Schuld, Sündenvergebung, Rechtfertigung und Befreiung von der Strafe. Dies alles gehört einem ältern, bereits geschichtlich überwundenen Standpunkt an. Soweit es in der That als wesentliches Moment in das Christenthum aufgenommen wurde, nicht als herrschende Vorstellung blos zur Anknüpfung und als Gleichniß diente, soweit wurde damit in das Christenthum etwas durchaus seinem Wesen Fremdes hineingetragen. Nicht nur Jesus ist Heiland, und will als solcher nur Versöhnung und Leben vermitteln, sondern auch der Gott, dessen einziger Exeget er war, ist weder Todesgott, noch hat er etwas von dem Todesgott an sich, sondern er ist ausschließlich Lebensgott. Dieser neue Gott weiß nichts von Rache und Zorn, denn er ist Geist. Ihr versteht nichts — deutet Jesus dem Nikodemos an — von den göttlichen Dingen; aber ich kenne sie, ich weiß, was und wer der wahre Gott ist, denn ich komme von ihm her. Gott hatte solche Liebe zu der Welt, daß er seinen Sohn sandte, auf daß Jeder, der an ihn glaube, das ewige Leben habe. Gott sandte ihn nicht, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn gerettet werde. Wer an ihn glaubt, der hat das ewige Leben; wer nicht an ihn glaubt, der ist schon gerichtet, der richtet sich selbst, indem er sich von der Wahrheit und dem Leben ausschließt. Das ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist; wessen Wesen böse ist, der kommt nicht zum Licht, er bleibt den Consequenzen seines bösen Wollens und Thuns verfallen. Gott, der wahre Gott, das Princip, das sich in und durch Jesum manifestirt, ist nicht ein zorniger, racheluſtiger Gott, sondern ein liebender Gott, der um seiner selbst willen aus lauterer Liebe und Güte die Sünden vergibt. Er ist nicht ein Gott der Gerechtigkeit, daß er, um sich versöhnen zu lassen und ein freundliches Antlitz zu zeigen, eine Sühne verlange. Gerechtigkeit ist nur der durch die Natur refractirte Geist, der Geist selbst ist die Liebe. Die Idee der Gerechtigkeit gehört einem frühern, mit und in Jesu überwundenen Standpunkt an; sie hat in der Religion

selbst keine Bedeutung mehr. So werden auch die Ideen der Versöhnung und der Vergebung in Wahrheit hinfällig, und an ihre Stelle tritt die Idee der Sündenreinigung und der Heiligung. Die Liebe ist ein eminent sittliches Princip, sie ist die wahre Antithese der Sünde. Wie kann man erwarten, daß der Gott, der die Liebe ist, die Sünde in dem Sinne vergebe, daß er sie in ihrer Realität bestehen lasse und nur ihre Consequenz annullire? Ein solches Vergeben ist menschlich, gemein menschlich, aber nicht göttlich. Vielmehr wird vorausgesetzt, daß der Mensch nicht um der Consequenz willen, sondern wegen der Sünde selbst sich unglücklich fühle. Das ist die Gesinnung, welche die göttliche Vergebung verlangt, und diese reinigt nun den Menschen von der Sünde und hebt so indirect auch deren Consequenz auf. Die Liebe Gottes brennt die sündige Neigung aus und tilgt damit auch die Sünde selbst. Wer Gott erkannt hat, an Gott glaubt, der sündigt nicht; er ist um seines Glaubens willen gerechtfertigt, seine Sünden sind ihm vergeben, d. h. der Glaube hat die Sünde in ihm entwurzelt, hat sie und ihre fortpflanzende Kraft in ihm aufgehoben und getilgt. „Ich sage dir", sagt Jesus von der Sünderin, die mit ihren Thränen seine Füße badet, „ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebt." Wodurch also ist alle ihre Sünde und Schuld getilgt? Durch die tiefe anbetende Liebe, die sie zu Jesu geschöpft hat. Sie liebte Jesus, seine reine und große Persönlichkeit — diese sittliche Reinheit und Größe hatte einen tiefen Eindruck auf sie gemacht, sie fühlte sich mächtig zu Jesu hingezogen, sie empfand um so mehr die Nichtswürdigkeit der Leidenschaft, der sie bisher gedient, und ihre Thränen und ihr Gebahren drückten auf das lebhafteste den Zwiespalt ihrer Sehnsucht mit dem Gefühl ihrer Unwürdigkeit aus. Jene andern glaubten nur, daß Jesus die Kraft habe, sie zu heilen, und er sagte zu ihnen: „Gehet hin in Frieden, eure Sünden sind euch vergeben." Diese Hingabe an das Gotteswesen in Jesu Person, nachdem sie in seiner Person und seinen Worten die höhere göttliche Kraft und Fähigkeit erkannten, hat ihre Sünden entwurzelt, und Jesus, nachdem er den Leib geheilt, stillt nun auch den Sturm des Bewußtseins, das sich mit der Vorstellung quält, das Leiden sei der Sünde wegen verhängt. Gott aber ist ein Lebensgott,

von ihm kommt nur Heil und Heilung; der die Gewalt des Todes hat, ist der Widergott, der Satan. Von ihm sind Leiden und Krankheiten und nicht göttliche Schickungen. Das ganze Weltleben mit seinen Verworrenheiten und Bedrängnissen ist eine Prüfung. Aber Gott hat es nicht so eingerichtet, Gott versucht Niemand; sondern die Welt liegt in dem Bösen. Gott hat den Menschen die Welt nicht als Erziehungsanstalt eingerichtet, aber sie wird factisch zur Erziehungsanstalt, wenn die Liebe Gottes hinzutritt und in den Menschen eingeht. Sein Leiden wird ihm zur Läuterung. Denn in dem die Liebe Gottes ist, dem dienen alle Dinge zum Guten.

Diese Liebe Gottes, diesen Gott der Liebe kann nun der Mensch nur aufnehmen, sofern er an Jesus glaubt, glaubt, daß Jesus es sei, daß er der sei, in dem sich der einzig wahre Gott der Welt erschließe und alle seine Beziehungen zur Menschheit concentrirt habe. Was ist aber Glaube? Glaube ist ein Zustand der Inspiration — derjenige oder dasjenige, woran geglaubt wird, erfüllt das Gemüth als inneres bewegendes und organisirendes Princip. Der Mensch ist nur thätig und schöpferisch aus Göttlichem heraus; was ihn aber hier innerlich treibt und substantiirt, das ist das wahrhaft Göttliche, ist Geist und Wahrheit. Und in diesem innern Treiben und Bewegen fühlt er die Gegenwart und den lebendigen Hauch dessen, den er seinen Herrn nennt, und genießt, in dieses Gefühl sich verlierend, den Frieden Gottes, der über aller Vernunft ist. Und ist hier ganz und gar nichts von einer angeblichen Versicherung der „Vergebung der Sünden" — noch von einem phantastischen Zwiegespräch, einem „persönlichen Verhältniß" mit dem Herrn. Denn wo die Gedanken und die Vorstellungen sind, da ist der Herr nicht; sondern er ist hinter den Gedanken und den Vorstellungen in den Tiefen des Gemüthes — nicht in der Subjectivität und den subjectiven Bewegungen, sondern in dem, woraus diese sich bilden und hervorgehen, in ihren substantiellen Voraussetzungen.

Das Christenthum, wenn es das ist, was es sein will, muß einen Inhalt haben, der sowohl von den natürlichen Grundlagen des Bewußtseins aus unerreichbar ist, als der absolut erfüllend, alle Richtungen des Bewußtseins in sich aufnehmend, und ihre

höchsten, unbewußt gesuchten und entbehrten Ziele anweisend und aufschließend ist. Dies ist, daß Gott die Liebe ist, was nur in Gott selbst erkannt werden kann und Natur und Vernunft übersteigt. Moses sagte — und auch das nur wie in einem verlornen Lichtblick —: „Liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst." Aber daß Gott die Liebe sei, das war ihm verborgen. „Es ist erfreulich", sagt Hölderlin im „Hyperion", „wenn Gleiches sich zu Gleichem gesellt, aber es ist göttlich, wenn ein großer Mensch den Kleinern zu sich heraufzieht (vielmehr: sich zu ihm herabläßt). Ein freundliches Wort aus eines tapfern Mannes Herzen, ein Lächeln, worin die verzehrende Herrlichkeit des Geistes sich verbirgt, ist wenig und viel, wie ein zauberisch Loosungswort, das Tod und Leben in seiner einfältigen Sylbe verbirgt, ist wie ein geistig Wasser, das aus der Tiefe der Berge quillt, und die geheime Kraft der Erde uns mittheilt in seinem krystallenen Tropfen." Das ist die Bedeutung der göttlichen Herablassung; Gott verbirgt seine Herrlichkeit, damit sie den Menschen nicht verzehre. Er fängt an und redet menschlich mit ihnen. Diese Form der Niedrigkeit, die er sich im Alten Testament gibt, ist ihm im Neuen Testament eine natürliche innere Kraft — es ist die Liebe, welche die göttliche Herrlichkeit nicht zurückhält, sondern gerade sie aufschließt und mittheilt, und in der sie denn eben auch direct mittheilbar wird und alle ihre verzehrende Schärfe verloren hat. Hier ist nicht mehr von Herablassung, von Großmuth, Edelmuth, von Gnade, Barmherzigkeit die Rede — dies sind alles alttestamentliche Kategorieen. Man stellt sich gemeinhin vor, Gott sei der große Unbekannte, der Sonnen an seinem Finger umrollen lasse, Welten erzeuge und ins Nichts zurück verschlinge, alles Sein und Bewegen regiere, und Gutes und Böses als strenger Richter scheide. Aber das ist nicht der wahre Gott. Sondern der wahre Gott ist zwar substantiell auch eben der Unendliche, aber die Unendlichkeit ist nicht *seine* Größe, sondern *seine* Größe ist, daß er sich klein macht, und sich zu den Menschen herab begibt und sich zu Ihresgleichen macht. Wenn der große Gott sich etwas einbilden wollte, wo wären dann wir, wo wären die großen Narren, die in der Welt umherstolziren. Sie sind nur da durch die große Demuth und Geduld Gottes.

Kommen wir jetzt auf die frühere Frage zurück, ob Jesus Gott sei. Wenn er es ist, so muß sich dies so klar herausstellen, wie nur irgend eine faßbare Wahrheit. Das Christenthum ist nicht bloße Lehre, es ist auch nicht bloße Prophetie, die etwas schon in der Gegenwart Eingeschlossenes, aber Unentwickeltes und Latentes aufschließt, sondern es ist wesentlich ein eigenthümliches Leben und ein Leben, zu dem die Gegenwart keine Analogie bietet, das in dem Gegenwärtigen keineswegs enthalten ist. Es genügt also nicht, daß es sich in einem Individuum niederlasse, um sich durch dessen bloße Anregung fortzupflanzen; es kann sich nicht fortpflanzen blos durch Anregung, wie sie ein Individuum nur gegen das andere üben kann, sondern es kann sich nur fortpflanzen durch Zeugung. Es, dieses Leben, muß sich selbst auf den Boden der Welt begeben und sich seiner eignen Kräfte bedienen. Nun ist es eben das Leben, das Gott in sich selber lebt und ist. Gott also selbst, wie er in sich ist, war bisher nicht in der Welt und tritt jetzt erst in ihren Zusammenhang hinein. Aber er kann nicht hineintreten ohne Mittler; denn er ist Geist, d. h. schlechthin transcendent, und die Welt steht in einem Gegensatz zu ihm; und der Mittler ferner kann nicht aus den im Zusammenhang der Welt gebundenen Menschen hervorgehen, da diese es eben sind, denen vermittelt werden soll. Sondern er muß unmittelbar von Gott ausgehen, wie Jesus sagt: „Ich komme vom Vater — ich bin von oben herab, ihr seid von unten her — ich zeuge, was ich gesehen habe.“ Und er muß Gott in sich involviren und repräsentiren, nicht in einer relativen, sondern in einer durchaus absoluten Art, um derjenige zu sein, in dem Gott, wie er ganz an und in sich ist, gegenwärtig ist und dieses sein Vollleben und sich selbst den Menschen aufschließt. Wenn also das Lebensprincip, das Jesus eröffnete, ein solches war, das nicht aus der natürlichen Entwicklung abzuleiten, sondern unabhängig von dieser in sich selbst bestimmt, und das Wesen des über der Natur in sich selbst lebenden Gottes ist, so folgt, daß Jesus an sich selbst nicht ein Mensch, sondern in der That ein Gott war.

Die Ueberwindung der Natur und des Todes ist im Hellenismus im Grunde nur als Postulat, aber als nothwendiges Postulat, das als sichere Gegenwart anticipirt wird. Jesus ist

der wahre Todesüberwinder. Zunächst nun so wie Adonis dem Eber Moloch, wie Osiris dem Set-Typhon, wie Dionysos den Titanen, so unterliegt er dem Satan. Man dünkt sich weise und jeder Knabe lächelt über das Märchen vom Teufel. Aber er ist das Princip, in dem die Welt liegt, und die Mythologie hat von seiner Existenz und Wirksamkeit den inductiven Beweis geführt. Der Teufel ist eben dasselbe, was die Mythologie Angromainyus, Set, oder Titan nennt; er ist das Princip des Naturalismus — das Princip der blos äußerlichen Realität. Wie aber nun in Jesu das ideale geistige Princip in realer Persönlichkeit erschien, so mußte sich dieser gegenüber das Naturprincip ebenfalls in realen Personen repräsentiren. Das waren die jüdischen Hohepriester, Schriftgelehrten und Pharisäer. Der Freiheit und Lebendigkeit des Geistes gegenüber standen sie auf dem Boden der starren Aeußerlichkeit und Ausschließlichkeit des Gesetzes. Insofern opferte sich Jesus oder ward geopfert dem strengen, zornigen Gesetzesgott, dem Elohim des Alten Testamentes, um diesen zu versöhnen. Aber jene starre Aeußerlichkeit im Gesetz, nun für sich und als Selbstzweck behauptet, das war im Grunde nicht das Göttliche in ihm, sondern so für sich eben das dem wahren Göttlichen Widersprechende, das Widergöttliche, und Elohim, soweit er dessen Ursache war, war in der That Moloch — war der Satan. In Wahrheit also war der Tod Jesu nicht ein Opfertod, so wenig wie der Tod des Adonis, des Osiris, des Dionysos ein Opfertod war, sondern er ward vom Satan, oder, wenn man dies lieber hört, von dem titanischen Princip ermordet. Dasselbe ist eben die Kraft der äußerlichen Realität, des natürlichen materiellen Weltdaseins, und dieses selbst also wirkt mit Energieen der Resistenz und der Reaction dem Idealen und Geistigen, das sich in die Welt setzt, entgegen, das Weltdasein selbst empört sich gegen dasselbe als ein aufgedrungenes und stößt es von sich aus, um es so zur Schattenhaftigkeit, zur Ohnmacht herabzusetzen. War Jesus nun ein Mensch, so war das ganze Drama damit abgeschlossen, der Vorhang gefallen; sein Geist war in der That zur Unwirksamkeit, zur bloßen Potenz herabgesetzt. Ist er aber Gott, so überwand er den Tod, so lebt er nun, und seine göttlichen Kräfte sind frei geworden und seine Wirkungsfähigkeit hat sich eigenthümlich ge-

steigert. Er ist nun nicht mehr der blos Ansprechende und Anregende, wie in seiner unmittelbaren materiellen Existenz, sondern er ist dem Gemüth gegenwärtig als innerlich inspirirendes Lebensprincip, als innere Lebens- und Bildungsmacht. „Und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis an der Welt Ende."

Der Tod Jesu stellte das Schicksal der Menschheit unmittelbar vor die Entscheidung. Nun galt es, ob sich das weltgeschichtliche Ahnen und Sehnen der Menschheit, — ob sich dieses Sehnen, das in dem mythologischen Lebenskreis nur in der Idee sich erfüllt hatte, ob dasselbe sich in der Wirklichkeit erfüllen werde und könne. Der Tod entpersonificirt; er ist ja der Bruder des Schlafes, und aus den Wirkungen des Schlafes dürfen wir die seinigen ableiten. Das personbildende, das Bewußtsein bildende Moment liegt im Geiste; der Geist ist das Leben. Der Schlaf suspendirt oder lockert die Schranke, welche in dem lebenden Menschen die persönliche Sphäre, das stetig besonnene überragende Bewußtsein von dem dunkeln und regellosen Trieb- und Phantasieleben der natürlichen Psyche trennt, und jenem die Freiheit und Herrschaft über diese möglich macht; der Tod aber bricht völlig und auf immer die Schranke nieder, und so den Geist in ein willen- und machtloses Traumleben versenkend, beraubt er ihn aller eigenthümlichen Spontaneität, aller Actualität. Der mit und in der Natur geborne Geist, der, seiner eignen Wurzel entsetzt, selbst nur ideell, nur Wesen, nicht Sein, alle Kräfte des Seins aus der Natur ziehen muß, kann dem Andrang derselben, wenn der Tod die Pforten aufgeschlossen hat, nicht widerstehen. Aber gesetzt, der in sich und aus sich selbst lebende Geist, der sich selbst gesetzt hat und unter allen Umständen nur sich selbst setzt, dieser träte in diesen Conflict, in den Kampf des Todes ein, so wird er doch wohl des blinden Schwalles Meister werden können. Die beiden großen Principien des Alls, die Natur und der Geist, sind nun ineinander verwickelt und ringen. Aber der selbstlebendige Geist ist Sieger. Er unterwirft sich das blinde Trieb- und Bildungsleben der Natur, hebt es in sich auf, macht es zu seinem Organ, zu seinem wesen- und willenlosen Spiel; dessen aber mächtig, kann er in derselben Weise in und mit ihm auch der eigenthümlichen Peripherie desselben, aus der jenes, so lange es nur seiner eignen

Regel folgte, seine Wirkungen zurückgezogen hatte, der Leiblichkeit sich wieder bemächtigen, und so die deutlichsten Beweise geben, daß er lebe.

Die Macht des Blinden, Geistlosen und Geistwidrigen über den Geist ist nun gebrochen. Ueber die blos äußerliche Realität kam eine höhere, die innere Realität, welche die Wahrheit ist. Ueber das blos äußerlich Unbedingte, über den blos realen Gott, der das Geistige ganz aus dem Sein heraus in das bloße Wesen die bloße Idee gesetzt hatte, kam das innerlich wesentlich Unbedingte, kam der ideale und als solcher seiende durch sich selbst seiende Gott. Der Stärkere mußte siegen, und der Sieger bekleidete sich nun selbst mit den Kräften des Unterliegenden — er nahm selbst die Potenz der Natur an sich und setzte sie in sich, in den Geist. So ist nun für alle, die in und mit ihm leben, in der Einheit seines Geistes stehen, die Macht des realen Gottes, des Gottes, der im Zeugen schon auf Zerstören gerichtet ist, stets bemüht und beflissen ist, die freundlich gebildete Gestalt in das Verworrene, Ungestaltige, den hellen und siegenden Geist in das Chaos der blinden und zufälligen Bewegungen herabzusetzen, kurz das Leben in den Tod zu verschlingen, dessen Macht ist für alle, die an Jesus glauben, gebrochen. Dieser wilde, allem Weltleben eingewurzelte Grundtrieb ist als solcher in dem verklärten Gott völlig getilgt, und seine Kraft, die Kraft der natürlichen Realität, des natürlichen Daseins und Entstehens, hat er sich selbst zugeeignet und ganz in sich, in den Geist, in das L e b e n gesetzt. Und wie er lebt, so werden nun auch die leben, die seines Geistes Kinder sind.

Allein alle diese Ueberwindung von Vergänglichkeit und Tödtlichkeit ist nur in Folge eigenthümlichen Geistes und Wesens. Und so handelt es sich vor allem um dieses. Jesus soll nicht als Todesüberwinder angerufen, sondern als Anfänger eines neuen Geistes und Lebens verehrt werden. Gott soll erkannt werden als seine Größe nur in innerer Größe (unbedingter Begierdefreiheit — Liebe), nur geistig habend — das Göttliche in dem, was innere Größe ist und hat — und alle Freiheit und Würdigkeit des Lebens in dieser innern Erhobenheit gesucht werden. So gewinnt die ideale Welt der Bildung, die Welt der *καλοκἀγαθία*, in die sich aus der rohen Natur heraus der vorchristliche Mensch flüchtete und durch deren höhere Kräfte er allen Naturalismus

und Naturmechanismus von sich abwehrte, diese gewinnt nun einen höhern Inhalt, der für sie ein wahrhaft erfüllender ist; was dort nur in abgeleiteten Strömen fließt, das Leben sprudelt hier in seiner reinen noch unvermischten Quelle; was dort nur auf Grund der Natur und mit der Beziehung auf sie, ihre Elemente künstlerisch ideal gestaltend, sich bewegt, das Leben quillt hier in seiner reinen beziehungslosen Unmittelbarkeit, in der reinen Innerlichkeit des an sich wesenden Geistes — alles, was dort in der Erscheinung spielend in dieser sich unterscheidet, alle diese verschiedenen Eigenschaften des Schönen, Guten, Wahren und des andern mehr in die Identität des Wesens einschließend — das einfache Licht, das dort sich in mannigfache Farben bricht. Auf der Leiter der Farben steigt der Mensch zum Glanz des einfachen Lichtes hinauf; in wem diese Sonne leuchtet, der kann die Vollkommenheit der Farben wohl entbehren; wer aber diese hat, wer den ganzen Schatz der Bildung erschöpfte, der kann um so weniger das Licht entbehren, das das Wesen derselben ist, und ohne das sie innerlich hohl auf schwankem, luftigem Grunde stehen. Die Bildung hat also kein Recht und keinen Grund, sich gegen das Christenthum aufzulehnen. Wenn aber der Naturalismus sich gegen dasselbe auflehnt, sei es vom Standpunkt des Glaubens, sei es vom Standpunkt der Wissenschaft aus, in der er nur sich selbst verständig erklärt, anwendet und zum System bringt, so thut er lediglich, was seines Amtes ist. Denn seit der Welt Anfang ist es sein Amt gewesen, allem Humanen und Idealen, allem Geistigen die Gültigkeit und Wirklichkeit abzusophisticiren. In welcher neuen Gestalt er auch auftrete und sich maskire, er ist längst gerichtet; er war schon gerichtet, als Kronos in den Tartaros geschmettert und Prometheus an den Felsen gekettet wurde. Das Gewissen der Menschheit hat ihn längst gerichtet und richtet ihn gegenwärtig. Aber stets neue und stets bestechendere Gestalt annehmend, weiß er sich der öffentlichen Meinung immer wieder zu insinuiren. Daher ist es immer wieder nöthig, daß dieser die historisch gewordenen Ideale und Originale des Gewissens von Neuem in Erinnerung gebracht werden. Dies war der Zweck, der mit diesen Blättern verfolgt wurde.

Nachwort statt Vorwort.

An Stelle des gebräuchlichen Vorworts sei mir ein Nachwort gestattet, in dem ich einige Folgerungen bemerklich machen werde, die sich aus dem bisher Entwickelten ergeben und für die gegenwärtige Situation von besonderem Interesse sind. Wir haben uns bisher damit beschäftigt, den Fortschritt des humanen Bewußtseins, den Fortschritt des Gewissens der Menschheit auf seinen hauptsächlichsten Stationen zu betrachten. Was dieser besonders zu lehren und zu predigen scheint, soll hier noch schließlich nachdrücklich hervorgehoben werden. Es kann Nichts gewisser sein als die unmittelbare Gewißheit im Gewissen, nachdem dieselbe durch Zurückgehen auf die historische Genesis des Gewissens von allen subjectiven Zuthaten gereinigt ist; denn sie enthält ja alles das einzelne Bewußtsein Bedingende, allen Inhalt, der für dieses ein nothwendiger und ein schlechthin allgemein gültiger ist, außer dem Nichts ist, das nothwendig wäre, wenn nicht allgemeine Denkformen, die gleichgültig sind gegen den Inhalt und jeden Inhalt annehmen. In allen ist eine gemeinsame Grundlage des Lebens, in allen Menschen gleichsam der Mensch; die Gesichtspunkte, die sich in dieser Grundlage ausbilden, sind für alle Einzelnen nothwendig maßgebend, und büßen auch dann noch ihre bestimmende Kraft nicht ein, wenn der Einzelne sich ihnen zu entziehen sucht

und eigne selbstgemachte Wege verfolgt; während er seine Wege verfolgt, verfolgen sie ihn unablässig, mahnend und drohend, und wenn er einmal sich vergißt, seine selbstgemachten Tendenzen, so findet er sich unwillkürlich auf ihren Spuren.

Aller eigenthümlich menschliche Fortschritt erfolgt nur durch Vermittlung oder auf Grund religiöser Evolution; in dieser allein ist schöpferische Macht gegeben. Seine Grundlagen bilden sich auf dem Wege der Unmittelbarkeit, in der Wissen und Sein noch ungeschieden eins sind; aber die Muttersprache der Unmittelbarkeit ist die Religion; das Gemüth des Menschen, in dem das Nothwendige und Ewige seines menschlichen Wesens unmittelbar zur Aussprache kommt, führt die Sprache der Religion; das ewig Menschliche ist religiös, nur der einzelne Mensch, die Subjectivität, die Theorie ist irreligiös. Die Religion ist ein Phenomen des Unbewußten im Gemüth und nicht von äußerm Dasein und Augenschein bedingt. Im Menschen und aus den Tiefen seines Gemüthes heraus spielt sich alles für ihn Bedeutende und Entscheidende ab, und was für ihn bedeutend sich offenbart, das gibt auch dem äußern Dasein und Augenschein die Bedeutung, die es allgemein für die Menschen hat, und nicht umgekehrt. Außer der aus dem Menschlichen, aus dem menschlichen Anschauen einfließenden Bedeutung, an sich selbst, wie man sagt, ist es bedeutungslos und nichtig. So höre man auf, nach den Orakeln auszuhorchen, die angeblich die äußere Natur zu verkünden hätte; was auch hier nur zu Gehör zu kommen scheint, ist dennoch nur Wiederhall oder Wiederschein von der Herren eignem Geist, Entwicklung der Voraussetzungen, die sie in den äußern Augenschein hineinlegten. Sondern man lausche auf das Orakel, das in uns, und in uns allen mit gleicher Stimme, gleichen Lauten redet. Da ist der Nabel des Alls, da sitzt auf dem Dreifuß die rechte Pythia, das menschliche Gemüth.

Der Urzustand, ausdrücklicher aber noch der Zustand, der von diesem nach abwärts sich entwickelt, und in dem wir gegenwärtig die sogenannten Naturvölker, die Nomaden finden, auf dessen Grenze einmal jedes Volk geschwankt zu haben scheint, ehe einige entschlossen den steilen aber zu herrlichem Ziele führenden Weg nach aufwärts einschlugen — dieser Zustand ist der

Zustand nach dem Naturrecht. Aber das menschliche, das sittliche Recht, das Staat und bürgerliche Gemeinschaft gründet, wird in dem historischen Bewußtsein der Menschheit als wahrhaftige Erlösung erkannt, und je mehr der Mensch in humaner Cultur fortschreitet, um so mehr erkennt er das Princip des Naturrechtes und des Zustandes unter ihm als das Princip des Bösen. Allein jenes sittliche Recht und seinen Segen, das erhält man sich nur so lange und so weit, als man es nicht als an den einzelnen realen Personen haftend und als Ausfluß ihrer Existenz, sondern als über allem und ihnen schlechthin voraussеiend, sie schlechthin bedingend, kurz, so lange man es als ein Göttliches, einen Ausfluß der Gottheit betrachtet; die Existenz des Staates und der bürgerlichen Gemeinschaft ist an die Religion gebunden, und der Staat als solcher, so lange er Staat πολιτεία ist und sein will, ist nothwendig religiös. Dagegen ἀσεβίας τέκος ὕβρις ὡς ἐτύμως — der Gottlosigkeit Kind ist der Frevel. Diesen goldenen Spruch eines hellenischen Propheten, den sollte man sich einprägen in unverwischbaren Zügen; und mit weithin schaubaren goldenen Lettern sollte er über den Thoren unserer Parlamentsgebäude angebracht werden, damit Niemand wage einzutreten, der nicht die Götter ehrt, und die Götter nicht anbetet, die der Staat, und der von Rechten reden will, welche die Einzelnen auf ihre Unabhängigkeit, auf ihre Kräfte, ihre Güter haben sollen, und das Recht verachtet, das Rechte, Anrechte nur verleiht auf Grund und unter Voraussetzung der Pflicht und nach Maß derselben und ihrer Leistung. Denn nicht das ist der Rechtsstaat, der Rechte austheilt, die nur der Stärke zu Gute kommen; sondern das ist der Rechtsstaat, der zuerst Pflichten bestimmt, welche die Menschen gegeneinander haben, und der auch die innere Macht hat, die Menschen wirklich innerlich zu verpflichten, indem er ihr Gewissen mit seinen Geboten anspricht, indem seine Gebote auf einem allgemein gültigen Grunde, auf dem Grund der Religion stehen. Gebote aber, die nur von Menschen als von Menschen, von sogenannten Majoritäten erlassen sind, die haben keine innerlich bindende Kraft; alle Namhaftigkeit ihrer Urheber und aller betäubende Zauber der Phrase können nicht lehren sie zu achten. Weder ein Mensch noch viele Menschen können dem Menschen

etwas befehlen; er gehorcht vielleicht aus Indolenz oder aus Noth mit Widerstreben; befehlen kann dem Menschen nur ein Gott und wer in eines Gottes Namen redet. Aus dem menschlichen Ursprung, daraus schöpft die Revolution ihre Kraft, das Gefühl ihres scheinbaren Rechtes. „Von zwei Dingen eins", sagt eine socialdemokratische Zeitschrift (der „Volksstaat"), „entweder gibt es keinen Gott, und dann können wir die Gesetze ändern, soviel wir Lust haben; oder es gibt einen Gott — dann wären wir allerdings geleimt. Glücklicherweise aber hat noch Niemand das Dasein Gottes beweisen können; ergo müssen wir auch annehmen, daß die ‚Moral' und das ‚Recht' von Menschen gemacht sind, und darum auch von uns nach Bedürfniß abgeändert werden können." Denn so weit ist es ja gekommen, daß das nicht ist oder sein soll, was sich nicht beweisen oder nicht empirisch sinnlich nachweisen läßt. Und wie soll das bewiesen oder empirisch nachgewiesen werden, was inneres Princip des menschlichen Lebens und einzig des menschlichen ist. Denn die Natur ist gottlos.

Ein Jude, der mit wenig Witz und viel Behagen deutsche Dorfgeschichten schreibt, läßt in einer seiner neuesten sagen: „Die Menschheitsgeschichte ist die Geschichte der Arbeit oder vielmehr die Geschichte der Werkzeuge vom Steinmesser und Kieselmesser bis zur Dampfmaschine." Wir sahen in der Abhandlung „Prometheus", wie das Gewissen der Menschheit, durch hellenische Dichter als durch Propheten sprechend, dieses Princip der „Arbeit", der Civilisation verurtheilte, es erkannte als ein Princip des Bösen in höherer Potenz, indem sich in ihm mit dem naturalistischen Inhalt und Wesen menschliche Form, geistige Form verbindet. Der Spruch des Gewissens ist vielmehr der: „Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte der religiösen und sittlichen Ideen, die Geschichte des Idealismus. Die Arbeit der Civilisation hat nur dann Berechtigung, wenn sie von den idealen Mächten unterworfen und gebunden ist — nicht blos ihnen untergeordnet, nein, ihnen nach Weise des Knechtes, des Sclaven unterworfen ist." Es gibt aber eine Arbeit an der Natur, die von vornherein ideale Zwecke verfolgt, und das Ideale in dem Realen durchsetzen, die es positiv menschlich gestalten will. Wer so arbeitet, der hat

Götter und Gottmenschen zu Mitarbeitern. Das Wüste blühend, das Wilde zahm, das Verworrene licht, das Schädliche unschädlich, das Unwegsame befahrbar zu machen, und Gestalten und Figuren ewiger Ideen und Ideale um sich zu sammeln, das ist eine Arbeit der Cultur, von denen weder unsere rußigen Arbeiter noch ihre fetten Herren etwas wissen, des Schweißes aber werth, den die Götter vor die Tugend gesetzt haben. Die Civilisation kennt nur Luxus und Comfortabilität. Comfortabilität ist nur für den Kranken, den physisch Kranken und den geistig Kranken. Der Mangel an innerer Befriedigung, an innerm Frieden will sich durch den Schein der äußern Behaglichkeit betrügen; er sucht das in äußern Mitteln, was er in sich, in der innern Anschauung nicht finden kann oder will.

Alle humane Culturentwicklung knüpft an den Ackerbau und die Bodencultur an; alle Gottheiten, welche in der natürlichen Religion oder in der Mythologie für Erlöser und Heilande angesehen wurden, und welche in steigender Entwicklung und Enthüllung das Princip des Idealismus, das Culturprincip darstellten, waren in erster Linie Gottheiten des Ackerbaues und der Bodencultur. Letztere ist die Grundlage aller wahren Cultur und Bildung, wie sie die Bedingung des wahren Nationalreichthums ist. Technik und Industrie dagegen vorwiegend gepflegt und von allen Beschränkungen befreit zerstören die Cultur, indem sie Naturalismus und Materialismus im Volksgeiste erzeugen, und die unverschämte Begier entzünden, die zunächst nur des Einzelnen „Recht" beanspruchend flugs dem einzelnen Interesse das Ganze unterordnet; ebenso wie sie den allgemeinen Wohlstand und die ökonomische Solidität zerstören, indem sie allen Besitz flüssig machen, um ihn schließlich in den Händen Einzelner zu sammeln.

Das Gewissen der Menschheit declarirt den Idealismus als die Wahrheit, den Naturalismus als die Lüge — jenen als Heil und ewiges Leben, diesen als den Grund des Bösen. In der Entwicklung des humanen Bewußtseins, des Gewissens ist der Naturalismus lange thatsächlich überwunden; er ist daher nicht eine höhere Offenbarung der Zukunft, sondern gehört der Vergangenheit an, ja der absoluten Vergangenheit, und seine Erneue-

rung bedeutet nur Zerstörung, Zerstörung der innern Lebensarbeit der Jahrtausende, ihres Ringens zu Licht und Freiheit. Im Gewissen der Menschheit ist der Dualismus gefordert — Gott und die Natur (d. h. die rohe, wilde und die blos in subjectiv-menschliche Form gesetzte Natur) sind Gegensätze — aller Monismus ist überwundener Standpunkt, ist irreligiös und culturwidrig, bildungsfeindlich.

Der ganze Proceß, die ganze Lebensarbeit der Menschheit geht darauf hin, den Tod zu überwinden. Aber dieses Ziel ist sittlich bedingt. Oder vielmehr, es ergibt sich als Folge, als Folge höherer, innerer Lebensentwicklung. Je mehr sich der Mensch in sich menschlich, geistig entwickelt, je mehr er sich in seinem eigensten geistigen Sein, und in diesem unterschieden von der Natur und ihrem Gesetz und über diese erhoben empfindet, um so eigenthümlicher ist er sich auch bewußt, den Tod überwunden zu haben. Das ist der Lebensstreit der Menschheit, der Streit zwischen Geist und Natur, d. h. der Natur, wie sie an sich ist, der wilden Natur, und der letzte Feind der Menschheit ist der Tod, das Ende der Natur. Die Natur fängt an um zu enden und endet um anzufangen; Schaffen und Zerstören geht in ihr ineinander. Der Mensch sich in sich in einem höheren Wesen fassend geht über das Werden der Natur wie über ihr Vergehen hinaus; er hat die Welt und hat den Tod überwunden. Das ist der beste Beweis der Unsterblichkeit, das Sein, das ewige Leben, das der Mensch in sich lebt, und außer diesem gibt es keinen. An den Himmel glauben und ihn „für ein schönes Märchen halten", das ist gleich. Jammermenschen! Lebt deu Himmel und ihr bleibt im Himmel, und Niemand wird euch daraus vertreiben. Was soll diese Eitelkeit, diese Koketterie, mit heldenstarker Resignation dem Tod, der Vernichtung ins Auge zu schauen! Ja, wenn ihr Nichts empfindet und euer Gemüth in klaren Ideen ausleert, in solcher Nichtigkeit mag euch auch das Nichts nicht wunderlich mehr erscheinen. Doch ihr vergeßt das Wollen. Wer löscht des Wollens Feuer aus? Es muß wohl brennen in die Ewigkeit hinein. Die Unsterblichkeit aber, die wahre Unsterblichkeit, das ewige Leben ist ein Bedürfniß des Gemüthes und ist die That desselbigen, die es thut mit Gott und in Gott.

Der Hellenismus und das Christenthum sind keine Gegensätze — aber der Judaismus und das Christenthum, das sind Gegensätze schlechthin ausschließend und unverträglich. Das Judenthum, dessen todter Rest der Judaismus ist, war nur die Schale, innerhalb deren im Verborgenen sich das Christenthum vorbereitete, bis es diese Schale, seine Verpuppung zerbrach und in voller Klarheit in die Erscheinung trat. Der Hellenismus kann nicht vergehen, so lange die Welt steht, und das Christenthum setzt ihn ebenso voraus, als es ihn unter sich und in sich aufnimmt, um ihn zu erfüllen. Der wahre historisch erwiesene Weg zum Christenthum geht nicht durch das Judenthum, sondern durch den Hellenismus; das Judenthum ist eine nun zersprengte Schale, ein jetzt überflüssig und bedeutungslos gewordenes Entwicklungsmittel — die Juden wissen nicht, was sie anbeten; der Hellenismus ist der ganze volle Inhalt und Umfang der geistigen Lebenskräfte und -wirkungen, sofern und soweit sie in dem natürlichen, dem mitgebornen Bewußtsein eingeschlossen und angelegt sind; diese mußten zuvor entwickelt und ausgelegt werden, und das Christenthum tritt hinein sie zu erfüllen, ihr wahres Wesen, ihre wahren Zwecke und Motive in ihnen auszulegen. Der Hellenismus legt den Geist aus in natürlicher Form und Richtung; das Christenthum ihn selbst, den Geist selbst an sich selbst, das Subject des Geistes, das seinen Schein und Abglanz von Anfang an in das natürliche naturgebundene Bewußtsein der Menschheit geworfen hat und wirft. Das Licht scheint in der Finsterniß, aber die Finsterniß ergriff es nicht; d. h. seinen Schein, den ergriff sie wohl und legte ihn wunderbar aus, aber nicht es selbst, das Licht selbst. Das Licht selbst, dieses ist nun selbst in die Welt gekommen — das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, in dessen Schein und Leuchten das Bewußtsein von jeher zu höherer humaner Besinnung gelangte. Das Wort Gottes erging und ergeht von jeher an alle Menschen; aber **das** Wort, das innere Princip des Wortes oder der Worte Gottes, die als solche nur wie Entäußerungen seines Wesens sind[1]), das Wort ward Fleisch und vergegenwärtigte

1) Joh. X, 34: *Ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Οὐκ ἐστὶ γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ „Ἐγὼ εἶπα, θεοί ἐστε“; Εἰ ἐκείνους εἶπε θεούς, πρὸς οὓς*

in sich das Selbstwesen und Selbstleben Gottes, des wahren Gottes, den wohl in aller Anbetung alle Welt meinte und als seiend wußte, den es aber, wer und was Er sei, nicht kannte und erkannte und nicht erkennen konnte, denn Er, Er selbst war nicht in der Welt. Nun aber ist er in der Welt, in Jesu, und durch Jesus in denen, die an ihn glauben. Jesus ist dieser Brennpunkt der wahren Humanität, die identisch ist mit der Divinität — dieser Brennpunkt, in dem sich Gott, wie er wahrhaft an sich selbst ist, der Menschheit gegenwärtig macht und aus seiner Transcendenz und Ueberweltlichkeit in Immanenz übergeht, und nur wer glaubt, daß Jesus es sei, hat Gemeinschaft mit Gott und Antheil am ewigen Leben. Und es ward klar, daß Gott Geist ist, und als Geist die Liebe, und daß in diesem innern Wesen und Sein die wahre Ewigkeit, die wahre Erlösung und Ueberwindung der Natur und Zeitlichkeit begriffen ist — nicht eine physische Ueberwindung, sondern eine geistige Ueberwindung, — ein innerer Sieg und Friede bei allem äußern Unfrieden. Das ist der wahre Geist des Christenthums und nicht die alte Rede von der Vergebung der Sünden. Auf diese läßt sich nicht einmal ein Beweis des Christenthums gründen, wenn es Jemanden blos darum zu thun ist, das Christenthum zu beweisen. Denn „Vergib uns unsere Schuld" beteten schon unsere Urväter zu Varuna; und meint man, daß ihnen nicht Vergebung geworden sei, daß sie nicht Vergebung empfunden hätten? Ja, sie empfanden solche vielleicht noch inniger, da sie stets ihre wirklichen Sünden, und nicht das Abstractum einer allgemeinen Menschen-Sünde vor Augen hatten. Man sehe doch die Dinge natürlich an und nicht nach dogmatischen Voraussetzungen. Wer den Geist und Sinn des Herrn hat, der hat Vergebung der Sünde, und außerdem nicht. Und was ist die Sünde? Die Begierde! Wer aber Gott erkannt hat, der sündigt nicht mehr, d. h. das Feuer der Begierde brennt nun in einem andern Wesen, die Gluth der Leidenschaft ist nun Drang und Energie der ewigen Freiheit; und was er sündigt,

---

ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο — ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον, ὑμεῖς λέγετε· ὅ τι βλασφημεῖς, ὅ τι εἶπον· Υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι.

wenn er es bereut, das wird ihm vergeben, weil es nicht Theil hat an seinem Wesen. Wenn man das eingesehen haben wird, so werden auch die gedrückten Gestalten verschwinden, denen man es ansieht oder ansehen soll, daß sie „ihre Seligkeit mit Furcht und Zittern schaffen" (wogegen ein Anderer Besserer sagte: „Die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus"). Die Hellenen, wenn sie sich bewußt wurden, daß der Gott in ihnen den Tod überwunden habe, waren dadurch von einer solchen Lebensfreudigkeit und Lebenssicherheit, daß sie nun gleichsam mit dem Gemeinen und dem Verderblichen der Natur spielten, und es durch offene Schaustellung ironisirten; und mit heiterer Freiheit genossen sie das Schöne, das Schöne einer vermenschlichten Natur, das menschlich-göttlicher Geist in das Material der Natur hineingebildet hatte; denn die rohe Natur ist nicht schön. Und warum sollte nun der Christ, der eine so viel höhere Gewißheit und die Fülle der Zeiten besitzt, nicht einer ähnlichen und höheren Lebenssicherheit sich bedienen? Und ferner, wer sich als ein zum Tode verurtheilter und begnadigter Verbrecher vorkommt, der muß freilich scheu und gedrückt einhergehen und sich im Gefühl seiner Nichtswürdigkeit klein machen. Aber der wahre Geist des Christenthums vernichtet nicht das Selbstgefühl, sondern er gibt ein höheres Selbstgefühl und eine Hoheit, die ein Abglanz ist der Hoheit Jesu, der gefesselt und mißhandelt, ein auf den Tod angeklagter Verbrecher, zu seinem Richter sagen konnte: „Du sagst's, ich bin ein König" — und der Richter fand keinen Anlaß darüber zu lächeln, oder den Inquisiten für verrückt zu halten. Wer hat gesagt, daß wir, um Christen zu sein, aufhören sollen Menschen zu sein? Ist nicht das Christenthum die Erfüllung des Menschthums, der Humanität, so ist es Nichts. Aber in Wahrheit, es ist sie. Das Christenthum bildet Freie, nicht Knechte — nicht Gemeine, sondern Adlige — nicht Sünder und Büßer, sondern Heilige, nicht Bonzen, sondern Menschen, die im Gegenwärtigen lebend das Gegenwärtige und Vergängliche mit Ewigem durchdringen; sie sondern sich nicht aus, sie spielen keine Rolle, man hört ihres Geistes Wehen, aber man weiß nicht, von wannen es kommt und wohin es geht. Ihr Geist ist nicht von dieser Welt, aber alles Geistige, Ideale, das in der Geschichte sich ausgelegt,

ist es wohl von dieser Welt? Die wahre Welt ist die menschliche und menschlich gebildete, das System der Cultur, und hier sind die Verbindungsfäden, welche das Christenthum in die helle, hohe Ewigkeit hinaufführt.

Die Juden sagten: „Ist dies nicht Jeschua Josephsohn, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie kann Der sagen: ‚Ich bin vom Himmel herabgekommen?'" — und ein andermal: „Diesen kennen wir, und wissen, woher er ist; wenn der Messias kommt, so weiß Niemand, woher er ist." Jesus antwortet: „Ja, ihr kennt mich und wißt, woher ich bin! Und von mir selber bin ich nicht gekommen, sondern es ist ein Wahrhaftiger, der mich gesandt hat, den ihr nicht kennt, ich aber kenne ihn. Wenn Einer will deß Willen thun, der wird erkennen, ob meine Lehre von Gott ist, oder ob ich von mir selber als ein Sophist und Weltverbesserer rede." Es ist Zweierlei, die Herkunft im Fleisch und die Herkunft im Geist. Die innere Persönlichkeit und deren Bedingungen entscheiden, die natürlichen Umstände sind bedeutungslos. Aber dies konnte die Bornirtheit der Juden so wenig auseinanderhalten, wie heutzutage die Bornirtheit der modernen Kritik. Diese schließt mit den Juden: Jesus war der Sohn eines galiläischen Handwerkers, folglich war Nichts an ihm, was außerhalb des Zusammenhanges der natürlichen Menschheit begriffen werden müßte. Als dieser Galiläer sagte: „Ich bin das Brod des Lebens, das vom Himmel kommt und der Welt das Leben gibt" — da ärgerten sich auch viele seiner bisherigen Anhänger und verließen ihn. Und er wandte sich zu dem engern Kreis derjenigen, die er selbst zu sich gerufen hatte, und frug: „Wollt ihr mich auch verlassen?" Einer aber von ihnen antwortete für die Uebrigen: „Herr! Zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens." Ich habe Manche und Manches gehört, von dem es hieß: „Siehe hier, siehe da!" — und ich glaube nicht, daß mir etwas Bedeutendes unbekannt geblieben — aber ich schließe mich diesem Bekenntniß an. Weiß Jemand etwas Besseres, das ohne Recapitulation, Imitation und Synkretismus noch niemals gehört wurde und in keines Menschen Sinn gekommen ist, der zeige es, und wir werden ihm glauben und ihm anhangen.

Aber das Christenthum ist das τέλος — die Erfüllung und

das Ende; eines Weitern, Höhern, Bessern haben wir nicht zu warten; es schließt die Evolutionsreihe des Göttlichen und Menschlichen ab, indem es in sich das Princip, die eigenste Substanz derselben aufschließt. Das Christenthum ist die Wahrheit. Und darum mag sich das christliche Bewußtsein der Gegenwart noch so sehr in „Selbstzersetzung" verlieren, die christliche Idee, der christliche Geist kann nicht den Horizont der Menschheit verlassen, und wenn das subjective Bewußtsein sich von ihr abwendet, so bleibt sie doch unvergänglich, leuchtend gleich dem flammenden Schwerte des Cherubs, stehen im Gewissen. Man täusche sich aber nicht und meine, man könne, wenn erst das Christenthum bis auf einige Abstractionen und hülflosen Reste beseitigt sei, mit um so größerer Freiheit in dem Licht hellenischer, humanistischer Bildung sich bewegen. So lange die Sonne noch im Verborgenen stand, konnte man in ihrem bloßen Schein sich erfreuen; aber nun ist die Sonne, ist sie in uns im Gemüth und Bewußtsein aufgegangen, und nun in uns der Sonne uns verschließend, glauben wir den Schein behalten zu können? Wenn man die Wurzel in sich tödtet, kann wohl der Baum lebendig bleiben? Nein, dieselben, welche Feinde des Christenthums sind, eben dieselben sind auch die Feinde der Cultur und Bildung — Feinde des Staates, Feinde der Gesellschaft, Feinde alles idealen Wollen und Strebens — Feinde des menschlichen Geschlechts. Im Idealismus ist alles Heil, in ihm alle Größe beschlossen; zu ihm gilt es entschlossen sich zu bekehren und der Stimmen nicht zu achten, die uns einreden möchten, daß die Wahrheit noch zu erfinden sei, und überhaupt gemacht werden könne, und daß es von dem Scharfblick eines beliebigen Professors abhänge, ob etwas, was dem Gemüth unentbehrlich ist, noch für wahr gelten dürfe oder nicht. Denn es ist dies nur eine Scheinrede, mit der ein Princip sich zu insinuiren sucht, das Princip des Realismus, welches die Wurzel aller Uebel ist.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Berichtigung.

S. 115, Z. 7 v. u. st. Unbestimmtheit lies: **Urbestimmtheit.**